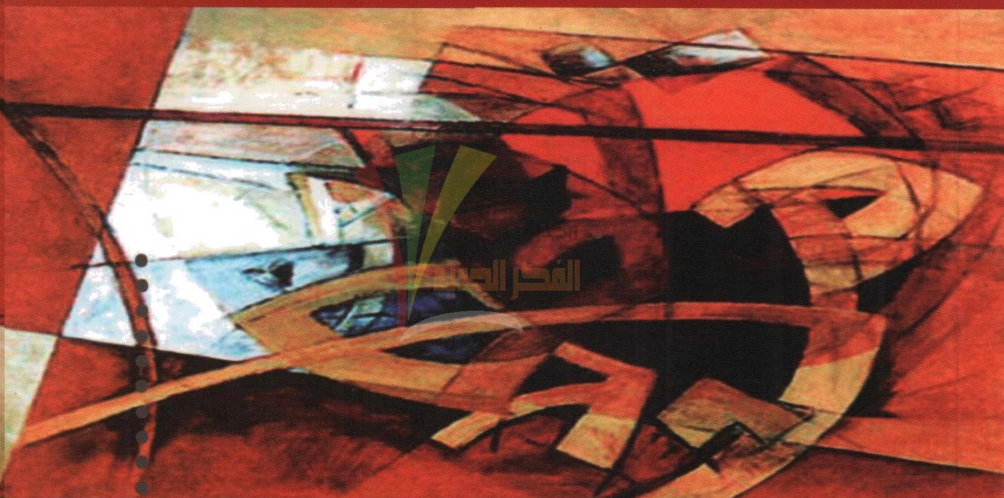
نصر حامد أبو زيد

التفكير في زمن التكفير

ضد الجهل والزيف والخرافة



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

المركز الثقافي العربي

نصر حامد أبو زيد

التفكير في زمن التكفير

ضد الجهل والزيف والخرافة

نصر حامد أبو زيد

التفكير في زمن التكفير

ضد الجهل والزيف والخرافة

المركز الثقافي العربي

الكتاب

التفكير في زمن التكفير

تأليف

نصر حامد أبو زيد

الطبعة

الأولى، 2014

عدد الصفحات: 400

القياس: 14 × 21

الترقيم الدولي:

ISBN: 978-9953-68-708-7

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 0522 303339 ـ 0522 307651

فاكس: 305726 522 212+

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 01 ـ 352826 01

فاكس: 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

تقديم الناشر

شغلت قضية تجديد الفكر الديني الإسلامي العديد من المفكرين والباحثين والدعاة المتنورين الذين أدركوا أن تبلور فهم عصري جديد للإسلام من شأنه أن يجدد حضوره، وحضور المسلمين، في دائرة التواصل الكوني، وتكريس مبدأ تعايش الأديان، كخطوة أساسٍ لتحرير الإنسانية من تغوّل التزمت، ومن إرهاب الاستبداد، والنزعة الأصولية التي تزعم احتكارها الحقيقة، وحيازتها اليقين، والقول الفصل.

وكان المفكر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد من بين هؤلاء الذين كرّسوا جهودهم الفكرية وأبحاثهم و«نضالاتهم» من أجل ربط هذه «المهمة المقدسة» بتحرير العقل والإرادة، إذ رأى في الإسلام حركة ثورية ضد الظلم والاستغلال والهيمنة والاستبداد.

ومضى أبو زيد في تقديم تصوراته لصياغة «منظومة» مفاهيمية منفتحة على العصر، تقدّس العقل، وتحترم التعددية، وتنشُد الخير، وتحافظ على الحرية والعدل والكرامة الإنسانية.

لقد مضى أبو زيد يشق درباً صعباً في مساءلة النص الديني، وراح يعيد ترتيب الوقائع النصية بما لا يتعارض مع السياق الإيماني، متتبّعاً تحولات المعنى، منذ مأزق التأويل الذي وقع فيه المفسرون الأوائل للقرآن، حتى اللحظة الراهنة.

وكان يقتضي ذلك مواجهة التأويلات البشرية التقليدية للخطابات الدينية، وتقديم تصور معرفي جديد يعمل على تأويل تلك الخطابات في سياق تشكلاتها التاريخية والاجتماعية.

وتجلت بداية هذه المواجهة، حينما انتقل أبو زيد إلى مركز «الإشكال» الديني، وتصدى لتأويل الخطاب القرآني بأدوات لا تقطع الصلة بفتوحات التأويل المجازي المعتزلي، والرمزي التصوفي، والبرهاني الفلسفي، فراح يبني على تلك التصورات المنهجية، ويعضدها بأخرى مستقاة من المنهجيات الحديثة، من أجل بلورة مفاهيم تأويلية تنظر إلى الخطاب القرآني بصفة خاصة، والديني بصفة عامة، من زاوية معاصرة تغني دائرة الإيمان وتعزّزها.

وبخلاف ما يعتقده مناوؤوه، فقد ظل أبو زيد يحاذر، في تأويلاته، المسَّ بالطبيعة الإيمانية لمصدر الخطاب القرآني، وفي الوقت نفسه ظل يؤكد أن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص، ومن ثَمَّ لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها.

لذا انخرط المفكر في «تأسيس تاريخيةٍ» لبنية الخطاب الإلهي، وكشف طبيعة القراءات الأيديولوجية للنص القرآني، بفضل قراءة تحليلية نقدية تتوسل، بالدرجة الأساس، بمنهجية تحليل الخطاب، وتَفيد من مناهج السيميولوجيا، فضلاً عن الإفادة من مناهج الألسنية والأسلوبية وعلم السرد، وسواها من المنهجيات المستخدَمة في حقل العلوم الإنسانية، من أجل تقديم رؤية معاصرة للفهم القرآني.

ويقرّ أبو زيد، كما فعل أسلافه من علماء الأمة على اختلاف مناهجهم واتجاهاتهم قديماً وحديثاً، بأن الإسلام يقوم على أصليْن؛

هما (القرآن) و(الحديث) النبوي الصحيح. كما يقرّ بأن هذه النصوص التي تشكّل أوَد هذين الأصليْن، لم تُلْقَ كاملة، أو نهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على عشرين عاماً، ما يعني وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة.

واقترح أبو زيد، وفقاً لذلك، وضع الخطاب القرآني في السياق التاريخي للفعالية الاجتماعية والبشرية التي يتوجه إليها، ما يستدعي مسبقاً الإقرار بأن لمستقبِل الخطاب الحقَّ في فهمه في ضوء المعطيات الثقافية والتاريخية للحظة انبثاق الوحي وتنزّله.

ولعل هذه المسألة هي التي أثارت أشد الزوابع ضد أبو زيد، بعدما أوردها في كتابه **مفهوم النص**، رغم حرصه الشديد ألا ينشأ تعارض منطقي بين ألوهية النص وواقعية محتواه وانتمائه إلى أفق الفهم البشري، إذ يرى أبو زيد أن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، وبالتالي فإن الرسالة «تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبِل من خلال شفرة، أو نظام لغوي. ولما كان المرسِل في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النص القرآني مدخلَ الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطَبين بالنص، وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة».

بيْد أن كون الخطاب القرآني منتَجاً ثقافياً في البداية، لا يعني أنه لم يتحوّل إلى منتِج ثقافي، نظراً إلى علاقة التفاعل الجدلي بين الخطاب والواقع. وهاتان المرحلتان لا تنطويان على إجحاف للمصدر المتعالي للخطاب الإلهي الذي دخل، عبر النبي، حيز اللغة، بحسب أبو زيد.

ولم يبتعد أبو زيد في مقارباته كلها عن المنبع التراثي التنويري، إذ أدرك مبكراً مأزق التأويل الذي وقع فيه المفسرون الأوائل للقرآن، وهو مأزق ارتدى، في ما بعد، لبوساً كلامياً على يد المعتزلة الذين خاضوا مواجهة، مع أنصار التيار الحَرْفي في التأويل، من أجل الحفاظ على الطابع الإيماني للقرآن، متوسّلين بالتأويل المجازي لكل ما يتناقض مع النص القرآني.

ولئن كان العقلُ هو مرجعية المعتزلة للاستدلال المعرفي، وَفق مقتضيات المنطق، فقد كان الحدس هو سبيل المتصوفة للبحث عن المعنى الديني، حيث كشف أبو زيد عن محاولات المتصوفة، وممثلهم الأبرز ابن عربي، حيازة المعنى الديني في جوانبه الوجودية والمعرفية التي تتعدى النظرة الروحية للانفصال عن الواقع والسياحة في الكون.

وكما قدم المفسرون الأوائل نظرتهم البعيدة عن النزعة التركيبية للخطاب القرآني، فعل المعتزلة الأمر ذاته بمستوى تأويلي متقدم شاركهم فيه الأشاعرة، ثم جاء المتصوفة واقترحوا تأويلاً للخطاب يقوم على «رمزنة» الوجود، تحقيقاً للمعنى الإيماني الأقصى الثاوي في النص الديني، واستنباط الأبعاد الإشارية والدلالات الكامنة فيه.

إن الكشف عن مفهوم النص في مشروع أبو زيد التأويلي يعد أمراً مركزياً تقتضيه التحولات اللغوية أو البنيوية التي طرأت ليس فقط على النص أو الخطاب القرآني، وإنما على التأويلات المتعسفة في ادعاء احتكار اليقين، وفرض التصورات المتزمتة للنص الديني، وعدم الاعتراف بالتطور الحضاري واستحقاقاته، ما جعل النص، بفعل [illegible] السلفي الحرفي المحافظ، يغمر الحياة ويقدّم إجابات كلية عما

مضى، وما سيمضي في المستقبل غير المنظور المكتَنَف في طيات الغيوب.

ويرى أبو زيد أن أحد أبرز الأسباب الأساسية التي جعلت النص الديني يغمر الحياة يتمثل في «العقل الفقهي» الذي دشّنه الإمام الشافعي من خلال تأسيس سلطة للنصوص، تشمل نطاقاتها سائر مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، بعدما قام الشافعي بتحويل النص الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه، كما يقول أبو زيد، درجة المشروعية نفسها، ثم وسّع مفهوم السنّة بأن ألحق به الإجماع، كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد/ القياس بكل ما سبق ربطاً محكماً، ما يعني في التحليل النهائي، وفق أبو زيد، تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته، والسعي إلى المحافظة على المستقر والثابت، وتكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي عليه.

ولعل هذا التفسير الذي «يحنّط» النص بغيةَ تقديسه، هو ما أفضى إلى ظاهرة التزمّت في العالم الإسلامي، وكذلك ظاهرة الأصولية والجماعات السلفية التي تنخرط في ما يسمى «الإسلام الجهادي» الذي يوسم أحياناً بـ«الإرهاب»، لأنه يتوسل أدوات «عنيفة» تصدر عن تصورات «لاهوتية» تحث على تطبيق الإسلام بحد السيف، فضلاً عن تقسيم ذلك التصور الأصولي للعالم، باعتباره فسطاطين: دار حرب، ودار سلام، بحسب الخطاب التكفيري الأصولي الذي يؤوِّل بعضَ الآيات القرآنية تأويلاً أيديولوجياً يخدم أغراضه السياسية، ومنافعه الآنية.

لذا تزداد الحاجة إلى نشر أعمال المفكرين التنويرين من أمثال نصر حامد أبو زيد، من أجل جبْه الالتباسات التأويلية المتسارعة في

الفضاء الإسلامي، وبخاصة في مجال الفتاوى الغريبة العجيبة، والتشريعات التي تغفل أحياناً المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، وتتعارض مع القيم الإنسانية، وتعصف بخيرية الكائن، وتبدّد تطلعاته نحو العدل والحرية والكرامة، واحترام العقل وتقديسه.

وما دعوة أبو زيد إلى «أنسنة» الخطاب الديني، إلا خطوة نحو تحرير هذا الخطاب من التفسيرات التعسفية والرؤى الأسطورية التي رانت عليه، ما أدى إلى نشوء الممارسات الغيبية، والتأويلات التي تخدم السلطات السياسية، وتقدم للاستبداد والجهل مبررات بقائهما واستمرارهما وتغولهما.

لقد حاول مشروع أبو زيد التأويلي أن يخلص إلى صيغة تصل التراث الديني، بكل عناصره ومستوياته، بلحظة العيش الراهنة الآن وكذلك بالمستقبل، لأنه يعتقد أن الانقطاع عن الماضي يعادل الإقامة فيه، وبالتالي لا بد من البحث عن آلية تقرأ الماضي، ما يجعله مستمراً في الحاضر، ودافعاً إلى الترقي، وحافزاً على الإصلاح والتمدّن.

وكان من المتوقّع أن يتلقّح هذا المشروع التأويلي بثيمات «تصادمية» مع السلطة الدينية والسلطة السياسية، وسلطة المثقفين الانتهازيين الذين خانوا ميراثهم التنويري، وأضحوا يقولون نصف الحقيقة، ويتواطؤون مع قوى التخلّف والاستبداد التي ترمي إلى جر المجتمعات إلى الاستسلام على المستوى السياسي، و«التأسلم» الملتبس الذي لا يفهم من الإسلام سوى القشور والطقوس والشعائر التي لا تنشُد تغييراً، ولا تؤسس إصلاحاً.

لقد كان أبو زيد مثقفاً عضوياً (بالمعنى الغرامشي) وخاض معركة ضد قوى الظلام التي سعت إلى احتكار اليقين الديني، والنطق

الحصري بلسان السماء، وعمل على تصديع المنظومة الرمزية التي يتخندق فيها أصحاب ذلك اليقين، وتشقيق التصورات الميتافيزيقية التي تسعى إلى شلّ إرادة الإنسان، وتحويله إلى تابع مذعن لسلطة دينية ذات مرجعيات أيديولوجية، وتطلعات سياسية تستخدم الدين لخدمة أغراضها البراغماتية، ولا تسعى بأي وجه من الوجوه، كما كان ينشد أبو زيد، إلى خدمة الإسلام وإبراز أفقه الإنساني الرحب.

لقد أدرك أبو زيد، مبكراً، هذه المعضلة، لذا مضى وبلا هوادة، يقترح قراءاته المثيرة للجدل للخطابات والنصوص الدينية، لإثبات أن الخطاب الإلهي ثابتٌ في منطوقه، لكنه متحرك في دلالاته، وبالتالي من حق المؤوّلين الراسخين في العلم والمعرفة إنتاج شروط قراءة جديدة تنتقد شروط القراءة القديمة للخطاب الديني، بما يتواءم مع المتطلبات العصرية والحضارية.

وفي إطار دعم مشاريع تجديد الفكر الديني والتعريف بها؛ حاز المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود على الحق الحصري لإعادة نشر أعمال نصر حامد أبو زيد في حلة جديدة، في سبيل تعميق أفكاره، ونشرها، وإثارة السجال حولها، لا سيما وأن صاحبها لا يزال يثير الجدل، حتى بعد رحيله التراجيدي في الخامس من تموز (يوليو) 2010.

العلم لا يعطيك بعضَه حتى تعطيه كُلّك، فإن أنت أعطيته كُلَّك، فأنت من إعطائه لك البعض على خطر.

إبراهيم بن سيّار النظام

تُعَدُّ الفكرةُ، حيناً ما، كافرةً تُحرّمُ وتُحاربُ، ثم تصبح ـ مع الزمن ـ مذهباً، بل عقيدة وإصلاحاً، تخطو به الحياة خطوةً إلى الأمام.

أمين الخولي

قبائلُنا تسترد مفاتَنها:
. . .
خيامٌ خيامْ
تضيءُ الثرياتُ فيها الأثاثَ الوثير
ويمرحُ فيها ذُبابُ الكلام
وأبوابُها من نُحاسٍ تُجَرّ عليه السلاسل
قبائلُنا تستردُّ مفاتنها
في زمانِ انقراض القبائل!

مريد البرغوثي

من «الجامعة» إلى «المحكمة»

مقدمة

حين تصدى عبد الصبور شاهين بهراوة جهله الغليظة مدبِّجاً تقريَرهُ التكفيريَّ المشبوهُ عن الإنتاج العلمي للباحث، لم يرُقْهُ أن يعترض المعترضون على تقريره الذي لا علاقة به بأبجديات التقرير العلمي الأكاديمي. ولم يكن كافياً له المساندةُ التي لَقِيَها من عميد كليته، والذي سارع بكتابة تقرير عن كتاب واحد من الإنتاج العلمي - هو كتاب: **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسيطية** - معزِّزاً فيه اتهامات التكفير. ولم يقنع بتأثير الضغوط التي مارسها هو وأعضاء مدرسته في الحرم الجامعي، والتي أفضتْ إلى حرمان الباحث من حقه في الترقية إلى درجة «أستاذ». كل ذلك لم يكن كافياً، فحمل فضيلته (!) الأمر - التكفير - إلى مسجد عمور بن العاص في خطبته يوم الجمعة 2/ 4/ 1994م سعياً إلى ما هو أبشع من العقاب الوظيفي.

هذا الرجل الذي يشع نوراً وتقوى، وتدمع عيناه وهو يصف سوء أحوال المسلمين وتخلّفهم الفكري والحضاري، لا يحتمل الاختلاف، ولا يقوى على مناهضة الفكر بالفكر، فيلجأ إلى سلاح العجزة من الجُهّال والصبية، سلاح «التكفير». ولأن شاهين ليس فرداً، بل هو مؤسسة، فقد تداعى إلى نداء «التكفير» كلُّ صبيانه، من عميد كليته

محمد بلتاجي إلى آخر أتباعه **إسماعيل سالم**. وفي حين أكتفى الأول بتقرير عن كتاب واحد - قانعاً بما سماه «**التخصص**» - فإن التابع الصغير أصدر كتاباً، وزعت منه طبعتان مجاناً (!) على الطلاب في الجامعة. وأخيراً أصدر الشيخ **شاهين** كتاباً عن **قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في الجامعة**.

وليس مهماً أن يبحث الإنسان عن سر هذا «**التداعي**» من قبيلة «**دار العلوم**» على الباحث، ولا أقول على كلية الآداب -وإن كان كتاب التابع ينطق بذلك نطقاً لا يحتاج لإثبات -، كما أنه ليس من الضروري التساؤل عن مصدر هذا «**الدعم المالي**» الذي يمكِّن مؤلفاً - للأسف ليس هناك لفظ آخر لوصف الفِعْل - من توزيع ما «أَلَّفه» مجاناً. هذه تساؤلات لا مجال لها هنا، لأن الغاية من هذا «التداعي» واضحة بيِّنة في خطبة الجمعة أيضاً التي تفضل بإلقائها فضيلة الشيخ التابع في مسجد «**نور الإسلام**» بالهرم، وطالب فيها باعترافه في كتابه بإقامة دعوى مباشرة ضد الباحث بهدف إثبات «الردة».

لكن الأخطر من ذلك ليس ما قاله الشيخ في موعظته، ولا ما طالب به التابع في خطبته، بل المباركة التي أضفاها شيوخ «**دار العلوم**» - العقلاء - على هذا السلوك دون أن يقولوا لصبيِّهم: «ما هكذا يا سعد تورد الإبل». لقد فضحهم صبيُّهم حين كشف عن «المستور»، وهو حرصهم على ألا يبدو الأمر عداوة بين قسم اللغة العربية بكلية الآداب وكلية دار العلوم. يقول الصبيّ التابع: «وأثبت هنا ما قاله لي أستاذنا الدكتور/ **أحمد هيكل** وزير الثقافة السابق، وكذلك الدكتور/ **محمد بلتاجي** عميد كلية دار العلوم حين علما برفع الدعوى بأن أحرص على ألا يكون هناك أحد من أبناء «**دار العلوم**»

حتى لا تبدو عداوة بين قسم اللغة العربية بكلية **«الآداب»** وكلية **«دار العلوم»** (ص 9 من الطبعة الثانية).

ومكمن الخطورة هنا أن يبارك أساتذة جامعيون ممارسة الاختلاف الفكري في قاعة **«المحكمة»** بدلاً من **«منابر»** الفكر. ومما يصل بالخطورة إلى مستوى الفزع أن يكون أحد هؤلاء الأساتذة وزير ثقافة سابق! وليسمح لي الدكتور هيكل هنا أن أذكّره بعبارات الإطراء والمديح والثناء المنهجي التي أضفاها على مشاركة الباحث في الندوة الدولية التي أقامتها مؤسسة **«دار الهلال»** في عيدها المئوي في الفترة (من 13 إلى 17 سبتمبر 1992) بعنوان: **«مائة عام من التنوير والتحديث»** إذا كان الأستاذ - وزير الثقافة السابق! - قد نَسِيَ، فربما تُنْعِشُ ذاكرته التسجيلات الصوتية للندوة، والتي من الضروري أن تكون محفوظة في أرشيف مؤسسة **«دار الهلال»**.

هل يمكن تفسير هذا **«التداعي»** لنُصْرة **عبد الصبور شاهين** ضد الباحث بمجرد مشاعر القبيلة التي تحتكم لمبدأ: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً»؟! وكيف فات رجال **«دار العلوم»** أن المبدأ الجاهلي قد ملأه الإسلام بمضمون إنساني باهر، حين أجاب الرسول الكريم عن سؤال المتسائلين - وهم يخرجون من ظلام جاهليتهم إلى نور الإسلام «عرفنا أن ننصره مظلوماً، فكيف ننصره ظالماً»، فقال عليه السلام: «بأن تكفّه عن ظلمه»؟ إن للعداء جذوراً لم يستطع أن يخفيها الصبيُّ الجاهل حين قال في مقدمة الطبعة الأولى لهذاياناه: «لكن أكثر البلاء والطعن في الإسلام والشريعة خرج من هذين القسمين - **يقصد** قسم اللغة العربية وقسم الفلسفة بكلية الآداب - بكل أسف، وكأنها حلقات متصلة لا تنقطع. هذا **طه حسين** يخرج علينا (1926-1927) بكتاب

في الشعر الجاهلي... ويأخذ الحلقة منه **أمين الخولي**... ويتلقف الحلقة **محمد أحمد خلف اللّه**... ثم يتلقف الحلقة أخيراً من سُمّيَ **بنصر أبو زيد**».

لكن كيف يُرْجى ممن دأبهم «الإعادة» و«التكرار» و«التلخيص» الذي هو قرين «التشويه» منذ زمن طويل أن يكونوا قادرين على الاختلاف والنقاش الحر. هذا دأب مدرسة «**دار العلوم**» منذ ثلاثة أرباع قرن، كما وصفها **طه حسين**، فأصبح ملعوناً ملعوناً، وامتدت اللعنة لتشمل كل مفكري قسم اللغة العربية وأعلام الثقافة العربية ممن ينتسبون - منهجياً - إلى **طه حسين** الذي أعلن يأسه من هذه المدرسة أن تتغير منهجية الدرس فيها:

«وكيف يرجى أن يتغيّر هذا المنهج وقد أغلقت أبواب هذه المدارس ونوافذها إغلاقاً محكماً. فحِيْلَ بينها وبين الهواء الطلق، وحِيْلَ بينها وبين الضوء الذي يبعث القوة والحركة والحياة. وظلّت كما هي تعيد ما تبدأ وتبدأ ما تعيد، وتكرر في كل سنة ما كانت تكرر في السنة الماضية. والأساتذة مطمئنون إلى هذا البدء والإعادة، والطلاب مطمئنون إلى هذه المذكرات، يستظهرونها استظهاراً وينقشونها نقشاً على أوراق الامتحان، و«يكرونها كرّاً» أمام لجان الامتحان، حتى إذا فرغوا من الامتحان أصبحوا أساتذة ومعلمين، واختصروا لتلاميذهم مذكرات أساتذتهم وحفظ هؤلاء التلاميذ ونقشوا و«كروا» وظفروا آخر الأمر بالشهادات» (**في الأدب الجاهلي**، ص 10، دار المعارف، ط 15).

هكذا ينكشف المستور، ويتبدى سر هذا «**التداعي**»؛ إنه العداء التاريخي الذي بدأ اختلافاً منهجياً، لكنه تحوّل في عصر الانحطاط من

نطاق الاختلاف إلى نطاق «المحاكمة» والدعوة المستترة للقتل، تحت ستار «**إسلاميين**» و«**علمانيين**».

وهذا بالضبط ما يعبّر عنه الشيخ الأكبر في عنوان تأليفه **انحسار العلمانية في الجامعة** ولم يدر الأستاذ الجامعي أنه بهذا التعبير يتخلّى عن جامعيته، لأنه خلط بين «**الجامعة**» و«**الجامع**»، وبين مكان العلم والمعرفة والاختلاف وصراع الأفكار ومكان العبادة. ولأنهم قد **تحولوا جميعاً إلى وعاظٍ** ينفخون في نار «**الإسلام السياسي**»، **فما** أسهل أن يتنكروا للجامعة ولكل قيمها النبيلة، والتي على رأسها «**تعدد**» الرؤى والاجتهادات والمناهج.

ومن المخجل أن يوصف بالكفر من يحاول ممارسة الفكر، وأن يكون «**التكفير**» هو عقاب «**التفكير**». هو مخجل في أي مجتمع وفي أي لحظة تاريخية، وهو كارثة في «**جامعة القاهرة**» في العقد الأخير من القرن العشرين. لكنْ لأنه لا يصح إلا الصحيح، فقد خذل القضاءُ مكر الماكرين، وكشفت الأوراق أن الأمر ليس أمر دفاع عن الإسلام بقدر ما هو دفاع عن «**الكراسي المزوّرة**» والمصالح الدينوية.

ولأن الأفكار لا تموت - وإن طالت يد الغدر حياة أصحابها وسمعتهم وحاولت مس كرامتهم - فإن «**الفكر**» أعظم ما كرَّم اللّه به الإنسان على مخلوقاته كافة - يواصل رحلته، متصدياً للتكفير كاشفاً القناع عن وجهه القبيح؛ **الجهل والخرفة والتزييف**. إنه التفكير في زمن **التكفير**، عصا موسى التي تلقف ما خيّل السحرة للناس من سحرهم وإفكهم، ولا يُفْلح الساحر حيث أتى. واللّه غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

في هذا الكتاب نقدم للقارئ تحليلاً مُفَصّلاً لكل الاتهامات التي

قِيلت هجوماً على منهج الباحث وعلى شخصه. وفي هذا التحليل التزم الباحث بالرد المنهجي الذي يجمع - قدر الإمكان - بين بساطة اللغة ودقة التحليل ونقول «**قدر الإمكان**» لأن البساطة تهدد التحليل أحياناً بالسطحية **وقد تشدّه إلى «الخطابية»**، خاصة وأن لغة الهجوم والاتهام كانت كلها لغة خطابية سطحية، بل ومبتذلة في أكثر الأحيان. في هذا الكتاب يمثل الفصلان الأول والثاني البؤرة والمحور؛ حيث تناول الفصل الأول بالتفصيل تقرير **عبد الصبور شاهين** المشبوه وتوابعه، في حين تناول الفصْل الثاني قضية قراءة التراث عامة، وقراءة خطاب الإمام الشافعي بصفة خاصة. وكان الفصل الثالث مخصصاً لمفهوم التاريخية الذي تناوله بعضهم بالهجوم والتقريع في خفة الجهلاء وطيشهم. ويبقى الفصل الرابع مجرد ردود سريعة ذات طابع سجالي في الغالب، وهذا الفصل يلتقي مع مدخل «المقدمات العامة» من هذه الزاوية، وكان لزاماً علينا لوضع الحقائق كلها أمام عين القارئ أن نزود الكتاب بالملحق الوثائقي بدءاً من صحيفة دعوى «**التكفير**» و«**الرّدة**» حتى صدور حكم المحكمة برفض الدعوى.

ولا يسع الباحث في النهاية إلا أن يتقدم بعميق الشكر والامتنان والتقدير لمجلس قسم اللغة العربية، ولمجلس كلية الآداب، اللذين تصديا للافتراءات والأكاذيب التي كادت تشوه نضارة الوجه الأكاديمي لا لجامعة القاهرة وحدها، بل للثقافة العربية كلها. لقد سدّدا بموقفيهما - للحقيقة والتاريخ - في قلب العتمة الجاثمة سهاماً من ضياء ونور. وتحية لكل أساتذة جامعة القاهرة - في مختلف الكليات - والذين حاولوا التصدي لهذا الزحف الظلامي الذي يسعى لخنق الجامعة ولِوَأْدِ أهم دعائمها، وتحية لشباب الجامعة من مدرسين

مساعدين ومعيدين وطلاب، الذين هبّوا دفاعاً عن مستقبلهم الذي يتهدده خطر «الانغلاق» و«التكفير».

وتحية لكل مثقفي مصر والعالم العربي، ولكثير من الجامعات العربية والأجنبية، وللمواطنين الذين تكبّدوا مشقة الاتصال تعبيراً عن المساندة والوقوف إلى جانب الحق والخير والحرية. الأسماء كثيرة تندّ عن الحصر، ويطول بنا الحديث ولو أوردنا بعضها.

ولا أجد من الكلمات ما يعبِّر عن عمق المشاعر الودودة الشاكرة لهذه الكوكبة من المحامين الذين يطالع القارئ أسماءهم في الملحق الوثائقي لهذا الكتاب، والذين يمثلون بحق خط الدفاع الأول عن هذا الوطن وتاريخه وتراثه. وليسمحوا لي أن أخصّ بالذكر منهم «مايسترو» الدفاع، الشيخ الجليل الأستاذ **خليل عبد الكريم**، المتواضع دائماً، والذي يُعلّمك ويبدو كأنه - من فرط تواضعه - يتعلَّم منك.

وأخيراً أتوجه بالشكر العميق للمنظمة المصرية لحقوق الإنسان، للأستاذة تهاني الجبالي وللأصدقاء أحمد سيف الإسلام وليلى سويف وأحمد الأهواني، ولكل من تجشّم عناء حضوره جلسات المحكمة متدخلاً في الدعوى لمصلحة الحق والحرية والخير.

نصر أبو زيد

مدينة 6 أكتوبر

سبتمبر سنة 1994م

مقدمات عامة

(1)

الإسلام بين «الفهم العلمي» و«الاستخدام النفعي»[1]

نختتم اليوم نشر المقالات حول واحدة من أبرز القضايا الفكرية التي شغلت اهتمام الرأي العام الجامعي والثقافي - منذ وقت - وأثقلت الضمير القومي. كان جوهر القضية - وسيظل - هو سؤال: هل من حق أحد تكفير أحد آخر، لمجرد الاختلاف معه في الفكر أو الرأي أو السياسة؟ وهل يجوز لأحد - في مجال البحث العلمي - التفتيش في عقيدة الباحث ومحاكمة ضميره وشق صدره لردع اجتهاده العلمي، أو إطلاق الرصاص؟ وهي القضية التي طرحها «الحوار القومي» تحت عنوان «**حرية الفكر وجامعة القاهرة في قصة أبو زيد وشاهين**». وذلك غيرة على الجامعة كونها مركز إشعاع للمجتمع والأمة، وعلى البحث العلمي كونه مصدر نهوض لهما.

والتزاماً بقواعد وتقاليد «الحوار القومي» وجهنا الدعوة أربع مرّات - أمام الرأي العام - إلى الأطراف الثلاثة المباشرة: الدكتور **مأمون سلامة** رئيس جامعة القاهرة، والدكتور **عبد الصبور شاهين**، والدكتور **نصر حامد أبو زيد** لكتابة رأيهم حول القضية وما نشر في صددها لتوير القارئ الذي أطلع على آراء اتجاهات والتيارات المختلفة. ومع

---

(1) **جريدة الأهرام**، صفحة «الحوار القومي»، 4/ 8/ 1993.

ذلك لم يستجب لدعوة تنوير القارئ برأيه.. إلا الدكتور **أبو زيد** الذي ننشر مقاله اليوم مع مقال محرر «**الحوار القومي**» لاختتام النشر.

ويوجه «**الحوار القومي**» الشكر لكتاب المقالات التي نشرناها، **والشكر والاعتذار لكتاب المقالات التي ضاقت المساحة عن نشرها..**

أحب في البداية أن أتوجه بالشكر لصفحة «**الحوار القومي**» لإصرارها على مواصلة النقاش واستطلاع الآراء حول «**قضية أبو زيد - شاهين**» **لأنها تؤكد بهذا الإصرار إدراك محررها أن القضية ليست عدم ترقية أستاذ مساعد إلى درجة أستاذ، وأن قضية عدم الترقية ليست إلا علامة كاشفة عن خلل عام يتعيّن تلمس مظاهره واكتشاف أسبابه** سعياً لمحاولة تجاوزه بالإصلاح إن أمكن، أو بالتغيير الشامل إن لم يكن من ذلك بد.

والقضية من وجهة نظري هي في جوهرها قضية صراع بين نمطين من التفكير. يعبّر كل نمط منهما عن موقف من الواقع الراهن السياسي الاجتماعي الاقتصادي من جهة، وعن موقف من التراث الديني الإسلامي بصفة خاصة من جهة أخرى. هذان النمطان من التفكير يمثلان نهجين مختلفين عاشا فترة طويلة من الزمن حالة من السكينة الزائفة تتخللها بين الحين والآخر بعض المعارك الساخنة التي ما تلبث أن تهدأ دون أن تترك وراءها إلا القليل من الأثر من حيث التأثير في الوعي العام المصري بجوهر الخلاف ودلالته ومغزاه.

.. **النمط الأول** من نمطي التفكير هذين يمثل نمط «الثبات» و«التثبيت» والدفاع عن الماضي والتشبث بقيمه وأعرافه مهما كانت النتائج التي يفضي إليها ذلك من تزييف الحاضر وسد طريقنا أمام المستقبل. والثبات قيمة تعني مقاومة التغيير والنفور من التطور،

والتشبث بهذه القيمة يعكس بشكل لافت الدفاع عن مصالح قائمة في بنية الحاضر، مصالح يهددها التغيير ويقضي عليها التطور. ويقدم أصحاب هذا النمط من التفكير لتبرير مواقفهم، تأويلاً للتراث الإسلامي وفهماً له يجعله ناطقاً بهذه القِيم. وبعبارة أخرى يقومون باستخدام التراث الإسلامي، بل والإسلام نفسه، استخداماً نفعياً ذا طابع سياسي براجماتي بالدرجة الأولى. من هنا وجدنا الإسلام في الستينيات - في مرحلة المد الاشتراكي والقومي - ينطق بقيم الاشتراكية والعدالة الاجتماعية على لسان مفكري هذا الاتجاه، كما وجدناه كذلك ينطق بقِيم الجهاد ضد الاستعمار والصهيونية. ومع التحول الدراماتيكي في مرحلة السبعينيات تحول الإسلام على لسان أصحاب المصالح ليكون دين السلام، وليكون دين الحفاظ على الملكية الشخصية الخاصة من أي انتهاك.

وتطور هذا الاتجاه تطوراً ملموساً، وتعقدت المصالح التي يدافع عنها ممثلوه وتشابكت في الداخل والخارج، بحيث صارت له قاعدته الاقتصادية وجناحه السياسي بل والعسكري. وتطورت كذلك قدرته على الحشد والتعبئة. وكان من الطبيعي في ظل ذلك المناخ أن يتحول الإسلام في تفكير هؤلاء إلى مجرد «وقود» للعراك السياسي، وقود يحترق لكي يخوضوا معاركهم السياسية والاجتماعية ضد خصومهم. لم يَعُدِ الإسلام هو منظومة القِيم الروحية والأخلاقية التي تتخلل كيان الفرد والمجتمع، بل صار مجرد يافطة سياسية لحشد الجماهير واستغلال البسطاء وابتزاز أنصاف المتعلمين وتحريك عواطف كثير من المهنيين. وحين يتحول الدين هذا التحول الخطير، يسهل أن يتولى القيادة الدينية بين الشباب خاصة أقلُّهم علماً ووعياً وأكثرهم في الوقت

نفسه قدرة على الفعالية الحركية السياسية، لأن العبرة لم تعدّ «**فهم**» الدين بل «**استخدامه**».

.. **النمط الثاني** من نمطي التفكير هو نمط التركيز على «الفهم» واستنباط الجوهري والدفاع عن التطور لمعانقة المستقبل. وممثلو هذا الاتجاه لا يستبعدون الدين ولا يعادونه، كما يحب أصحاب الاتجاه الأول أن يقنعوا الناس تزييفاً لوعيهم، بل هم يحرصون على الفهم، فهم التراث والدين معاً، فهماً يتباعد بهم عن آلية الاستخدام البراجماتي. من هنا يسيطر على خطابهم اتجاه نقدي لا يرى للتراث قداسة بما هو فكر بشري حول الدين، لذلك يدرسون التاريخ دراسة نقدية كما فعل ابن خلدون، ويدرسون تاريخ الفِرق الإسلامية والاتجاهات الفقهية والكلامية والفلسفية من المنظور النقدي نفسه. وسلاح النقد هذا ينفر منه أصحاب الاتجاه الأول نفوراً يصل إلى حد التحريم ولا يقف عند حدود الكراهة، ذلك أن «النقد يسحب البساط من تحت أقدامهم ويجعلهم مكشوفين في العراء. وهذا هو الذي حدث مؤخراً في ما سمي بقضية «**أبو زيد - شاهين**» حين تحولت إلى قضية رأي عام - وهي كذلك بالفعل - وقضية صراع أعمق لا مجرد مشكلة ترقية.

ينتمي **أبو زيد** إلى ممثلي النمط الثاني، النمط النقدي العقلاني الذي يتمسك بأنبل ما في التراث من قِيم معرفية ودينية، ويسعى في الوقت نفسه بسلاح النقد للاقتراب من حدود وعي علمي بدلالة النصوص الدينية. إن كتابات **أبو زيد** بدءاً من **الاتجاه العقلي في التفسير** وصولاً إلى **نقد الخطاب الديني** وبينهما **مفهوم النص والإمام الشافعي** - إلى جانب كتب أخرى - هي في حقيقتها وجوهرها دفاع

عن التراث وعن الإسلام ضد محاولات «**الاستخدام**» النفعية التزييفية. وكما يقف **أبو زيد** ضد التزييف النفعي للتراث وللإسلام يناهض وبشدة ثقافة التكرار والترديد، وهي الثقافة السائدة لا إعلامياً فقط، بل داخل المؤسسات التعليمية كذلك. لهذا يتحرك إنتاج **أبو زيد** العلمي على ثلاثة محاور: **دراسة التراث دراسة نقدية**، ونقد خطاب «**الإسلام السياسي**» لأنه يحول الدين إلى مجرد «وقود» في المعارك السياسية، والمحور الثالث هو محاولة تأصيل وعي علمي بدلالة النصوص الدينية. إنه يشارك آخرين في معركة الدفاع عن الوطن وتأمين المستقبل، لكنه يمارس معركته على أرض «**المعرفة**» بإنتاج الوعي، وعلى أرض «**التعليم**» بزرع هذا الوعي في عقول الطلاب.

ولننظر الآن كيف يمارس أصحاب الاتجاه الأول معاركهم الفكرية، وحالة معركتهم ضد **أبو زيد** مجرد نموذج، لكنها لحسن الحظ نموذج كاشف جداً من جهة، وتؤكد كل تحليلات **أبو زيد** في **نقد الخطاب الديني** خاصة من جهة أخرى. الوثيقة الأولى - تقرير **عبد الصبور شاهين** - وثيقة اتهام تتضمن اتهامات خطيرة على حد تعبير الدكتور **مأمون سلامة**، الاتهام بالكفر والإلحاد والزندقة، هذا إلى جانب النفور الغريب من النزعة النقدية في إنتاج **أبو زيد**.

لم يكتفِ **عبد الصبور شاهين** بذلك، بل حمل الأمر على خطبته بمسجد عمرو بن العاص إلى عامة المسلمين يوم 2/ 4/ 1993. ومن هناك ترددت على منابر المساجد في أنحاء مصر اتهامات التكفير والإلحاد.

تورط كثيرون من رموز الخطاب الديني وأقطابه في الدخول في لعبة التكفير دون بينة أو تثبُّت اعتماداً على «**النقل**» و«**الترديد**»، ووصل

الأمر بأحد الأساتذة المساعدين إلى نشر كتيب في الرد على ما سماه **مطاعن أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين** وهي اتهامات لا دليل عليها إلا في مخيلة الكاتب ومخيلة من نقل عنهم. وهذا الكتيب اتخذه بعضهم وثيقة لرفع دعوى قضائية للتفريق بين **أبو زيد** وزوجه على أساس أنه «**مرتد**». إذا تجاوزنا الاتهامات - رغم خطورتها - نجد كاتباً منهم يصرُّ في مقالاته الأخيرة على خلق مناطق في المعرفة غير قابلة للنقاش أو الحوار، ويكرر دائماً حديث «**الثوابت**» كأنه «**بابا**» العصور الوسطى الذي يحدد بشكل قاطع ونهائي ما يجوز التفكير فيه وما لا يجوز. ومن المؤكد أن تحديد «**الثوابت**» وتحديد مناطق «**الأمان**» أمر من اختصاص ممثلي اتجاه «**الإسلام السياسي**»؛ إنهم ينكرون نظرياً وجود مفهوم «**الكهنوت**» لكنهم في الوقت نفسه يمارسونه عملياً وواقعياً.

هكذا يخوض أصحاب منحى «**الثبات**» معركتهم ضد **أبو زيد** وأمثاله بوصفها حرباً، غايتها إسكات الخطاب النقدي إسكاتاً أبدياً، إن لم يكن بالحرمان من الترقية فبإعلانه كافراً مرتداً، بما يترتب على ذلك من نتائج نعلمها جميعاً. والسؤال الآن: أين منطق الحوار الذي يبشرون به؟ وأين الديمقراطية التي يتشدقون بها؟ أسئلة كثيرة لا جواب عنها، هكذا تم استخدام سلاح التكفير - وهو سلاح ديني - في معركة فكرية، وهذا أحد أوجه «**الاستخدام**» النفعي للدين والذي يحوله إلى «وقود» - مجرد وقود - سياسي يَحْرِمُ الفردَ والمجتمعَ من الطاقات الأخلاقية والروحية للدين عقيدة وسلوكاً. في مواجهة ذلك يقف «**الدين**» - الإسلام الحقيقي - الذي يدافع عنه **أبو زيد** وسيواصل الدفاع عنه بالمعرفة والوعي والتعليم مهما كان الثمن.

(2)

الجامعة بين الحفاظ على الثوابت وتحقيق الإبداع[1]

لا سبيل أمامنا جميعاً لتجاوز أزمتنا الراهنة، على جميع المستويات والأصعدة إلا بمحاولة الوصول إلى نظام تعليمي قادر على تنمية قدرات الفرد الذهنية والعقلية، والعضلية، بل والخيالية أيضاً، بالإضافة إلى تنمية حواسه التذوقية للآداب والفنون. ولا شك في أن إشاعة مناخ الحرية في الثقافة والمجتمع شرط مهم جداً لوضع أساس هذا النظام التعليمي المرجو. ولا نقصد بمناخ الحرية الدلالة السياسية التي تقصرها على حرية التصويت وإنشاء الأحزاب وإصدار الصحف. . . إلخ. إن ما نقصده بالحرية المطلوبة في المجتمع تتجاوز تلك الدلالات رغم أهميتها التي لا يمكن إنكارها. إنها حرية التفكير والنقاش والبحث والحوار دون كوابح أو شروط مسبقة ودون أهداف بعينها يسعى المفكر أو الباحث للوصول إليها.

في مجتمعنا المصري ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين مؤشرات واضحة تدل على أننا بصدد الوصول إلى المفهوم الحقيقي للتعددية السياسية، وتناضل كل القوى السياسية على الساحة المصرية

---

(1) جريدة الأهرام، 8/ 3/ 1993.

للانتقال من مجرد «**التعددية**» إلى ترسيخ مبدأ «**تداول السلطة**» وإن كان المشوار لا يزال طويلاً. لكن هذه «**التعددية**» وما يمكن أن تفضي إليه من إقرار «**التداولية**» تظل مهددة دائماً بخطر الانقضاض عليها والتراجع عنها والعودة إلى الدكتاتورية من جديد. ذلك أن البنية الدكتاتورية البيروقراطية هي البنية المسيطرة على الأحزاب والتنظيمات السياسية والنقابية والمهنية، سواء في ذلك الحكومية أو المعارضة. المطلوب إذن هو إشاعة مناخ حقيقي للحرية، وليس مجرد الديمقراطية بمدلولها السياسي الضيق.

نظامنا التعليمي الحالي بكل مستوياته من الحضانة حتى الجامعة لا يقف فقط ضد هذه الغاية المطلوبة، بل هو نظام يرسخ بكل قوة وإصرار القِيم النقيضة للحرية المطلوبة. ولا يحتاج الأمر إلى كثير من العناء لندرك أن تعديل المقررات وتغيير المناهج، بل إصلاح المباني وتزويد المدارس بالكمبيوتر، لن يغير من الأمر شيئاً طالما أن «**المعلم**» المنوط به تحقيق هذه البرامج لا يقر بقيمة الحرية ولا يعترف بمبدأ النقاش الحر غير المشروط. وعلينا أن نبدأ من نقطة ما في حلقة التعليم للنفاذ إلى خارج تلك الدائرة المغلقة من الكبت الذهني والقمع العقلي، والحلق المناسبة لتحقيق هذه الغاية دون غيرها هي حلقة «**التعليم الجامعي**».

لكن الغريب والعجيب أن مناخ الحرية داخل دائرة التعليم الجامعي تتناسب تناسباً عكسياً مع مناخ الحرية المتاح خارج الجامعة بشكل خاص، وخارج التعليم بشكل عام. ومن الطبيعي أن تحكم «**الدولة**» قبضتها الاجتماعية والسياسية والفكرية على مراحل التعليم الأساسية من الحضانة وحتى المرحلة الثانوية. والسبب في ذلك أن

هذه المراحل تمثل مراحل «**التكوين**» المطلوبة للمواطن كما تتمثله الدولة من خلال أجهزتها الرسمية، لكن ليس من الطبيعي من منظور مصلحة الدولة أيضاً أن يظل التعليم الجامعي دائراً في حدود «**التكوين**» دون أن يتجاوز ذلك إلى «**التنوير**» الذي لا مجال لتحقيق الإبداع بدونه. ومن مصلحة الدولة لدوام الاستقرار والنمو، التنمية بكل مستوياتها، أن تسمح بنظام تعليمي جامعي حر يتسع للنقاش والحوار والبحث دون كوابح أو ضوابط إلا الوصول إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه من الإبداع الحر.

الكوابح والضوابط مطلوبة في «**التربية**» وليست في «**التعليم**»، وعلينا أن ندرك أن ولوج الطالب أبواب الجامعة معناه أهليته الذهنية والعقلية لتقبل الآراء والاتجاهات ومناهشتها دون مصادرة المطلوب. وإذا كان من المضحك أن تتدخل أي سلطة، ولو كانت جامعية، في منع هذه النظرية أو تلك من النظريات الاقتصادية أو العلمية من أن تدرس في الجامعة، فإنه من المحزن أن تتدخل تلك السلطات لمصادرة نص أدبي على أسس دينية أو أخلاقية. ذلك أن معناه أن تتحول الجامعة إلى مدرسة، وأن يتحول الطالب الجامعي إلى متلقن بليد خامل. وليت المأساة تقف عند هذا الحد، بل تُفضي هذه السلطوية إلى خنق الأستاذ المبدع المفكر، وتستبدل به الأستاذ الملقن موزع المذكرات، أو مؤلف الكتب المقررة. ويتم ذلك كله بدعوى «**المحافظة**» على القِيم والأسس الاجتماعية، وهي دعوى تنتهي إلى التثبيت العقلي لمجموعة من الأصول التي تتحول إلى أصول مقدسة. وتصبح المعرفة ترداداً وتكراراً لما سبق قوله، أو شرحاً لملخصات أو تلخيصاً لشروح.

لكن الأخطر من ذلك - والأدهى والأمرَّ - أن الجامعة تمثل بهذه البنية العقيمة المزوِّد الأساس للمجتمع بالزاد الثقافي والفكري.. وهذا يفسّر شيوع اللجوء إلى السلطة السياسية لحسم الخلافات الفكرية ومحاصرة التعددية العقلية. لجأ بعضهم مثلاً إلى رئيس الجمهورية لمنع «**الشيوعيين**» من السيطرة على المجلات الثقافية، وليس مهماً أن يكون الوصف صحيحاً أو باطلاً لأن المقصود اللجوء إلى السلطة وتجنب الحوار والنقاش، وهو المطلوب لإشاعة مناخ الحرية والتحرر. بل وصل الأمر إلى محاولة وضع ضوابط جامعية للمباح والممنوع لا في نشاط الطلاب فقط، بل في اجتهادات الباحثين والأساتذة أيضاً. ونتساءل بعد ذلك كله عن منابع الإرهاب ووسائل محاربته!

إن الجامعة هي نقطة البدء والختام في العقلانية والحرية والتنوير. يشيع ذلك في جنباتها، وداخل قاعاتها فتعكسه في مرآة المجتمع، في حياته الاقتصادية والسياسية والعقلية، ثم ينعكس وقد زاد نوره ولمع داخلها مرة أخرى فيتحقق التقدم وتستقر أمور الحياة وتنمو كل إمكانياتها. ولن يكون لتحرير الاقتصاد بالقانون وحده من نتيجة سوى الفوضى. إن الاقتصاد الحر جزء من سياق الفكر الحر الذي لا يقدر على تحمل مسؤوليته إلا المواطن الحر. ولا سبيل لهذا المواطن إلا بالتعليم الحر. وليس التعليم بالمصروفات.

والذين يخشون من الحرية يتسترون وراء قناع «**الحفاظ على الاستقرار**». كما يتسترون أحياناً وراء «عدم الاستعداد» الذهني والعقلي استناداً إلى مستوى الطلاب الهابط. لكن المؤسف أن هذه كلها مبررات لا تُفضي إلى تجاوز الحالة، ولكي نتجاوز الحالة لا بدَّ

من بعض التضحيات. وكما تحملنا ونتحمل بعض مفاسد «**الانفتاح الاقتصادي**» حرصاً على تجاوز الأزمة الاقتصادية، علينا أن نتحمل بعض «**الفوضى**» سعياً لتكريس الحرية، بل إن فوضى الحرية أسهل احتمالاً من مفاسدِ الانفتاح. ولهؤلاء الخائفين أعلن: سعياً لتكريس الحرية، بل إن فوضى الحرية أسهل احتمالاً من مفاسد الانفتاح. ولهؤلاء الخائفين أعلن: كفوا عن الوصاية على الطلاب والجماهير وكفوا عن الوصاية على العقول المفكرة والأذهان المبدعة، ودعوا كل الزهور تتفتح. إن النور لا يضرُّ العيون السليمة، بل يصيب ضعاف البصر والبصيرة بالعمى الكلي، هؤلاء هم أعداء النور والحرية والأوصياء على العقول والإبداع.

(3)

الاستقطاب الفكري بين «الإسلام العصري» و«أسلمة العصر» في مصر[1]

هناك حالة استقطاب فكري حاد مشهودة في الحياة الثقافية المصرية الراهنة. وهناك اختلاف - يعكس حالة الاستقطاب ويؤكدها - في توصيف هذه الحالة، فممثلو الخطاب الإسلامي، مثلاً يصفون الاستقطاب بأنه استقطاب بين **«الإسلاميين»** و**«العلمانيين»**، لكن خصومهم - الموصوفين بالعلمانيين - يتجنبون هذا الوصف، ويتحدثون بدلاً من ذلك عن الصراع بين «ثقافتين»: الثقافة التقليدية المحافظة من جانب، والثقافة الليبرالية - أو ثقافة التنوير - من جانب آخر. وهناك فريق ثالث يحاول أن يمثِّل **«الوسط»** المعتدل، فيتحدث عن أضرار الاستقطاب، وما يمكن أن يؤدي إليه من انشقاق سياسي وفكري، يهدّد وحدة المجتمع ويمزق النسيج الاجتماعي للأمة المصرية. يمثل الفريق الأول - فريق الإسلاميين - كُتّاب مثل **محمد عمارة وفهمي هويدي ومحمد الغزالي**، وتُعبِّر عنه منابر حزبية هي: **«الإخوان المسلمون»** و**«حزب العمل الإسلامي»**. أما الفريق الثاني فيعبّر عنه كثير كذلك، لعل من أبرز من كتبوا منهم حول عملية

---

(1) مجلة **الطريق** البيروتية، العدد 3 السنة 23، مايو 1994م.

الاستقطاب تلك: **فؤاد زكريا وسيد ياسين**. وقد عبّر عن فريق أهل الوسيط **عبد المنعم سعيد** من مركز الدراسات الاستراتيجية بجريدة «الأهرام».

من الضروري الإشارة إلى أن ممثلي الاتجاهات الثلاثة المشار إليها، يتجاوز عددهم الأسماء المشار إليها، ولكننا اكتفينا بهذه الأسماء، لأن أصحابها هم الذين تعرّضوا لظاهرة الاستقطاب تلك وناقشوها، كل من وجهة نظره الفكرية الخاصة. والذي نتناوله هنا بالعرض والتحليل، لا علاقة له بأسانيد كل فريق من تلك الفِرق الثلاثة، فالظاهرة أبرز وأوضح من أن تحتاج إلى دليل أو برهان. بل إن الظاهرة تجاوزت حدود أن تكون ظاهرة فكرية ثقافية، وقاربت تخوم «**الحرب الأهلية**» بين الفريقين المتصارعين، وتعبير «**الحرب الأهلية**» ليس من عندي. إنه التعبير الذي استخدمه الكاتب **فهمي هويدي** (الأهرام 23/ 3/ 1993) وهو بصدد مناقشة الدعوة إلى «**الجبهة الوطنية**» وعبّر عن خشيته من أن تكون تلك الدعوة ترتيباً لإقامة تحالف علماني في مواجهة المدّ الإسلامي الراهن، وذهب إلى أن ذلك سيكون «**خطوة باتجاه إذكاء وتكريس الحرب الأهلية الدائرة بين العلمانيين والإسلاميين، التي تهدد المجتمع بالانشطار**». وتعميقاً لمفهوم «**الحرب الأهلية**»، كان ثمة اقتراح تقدّم به **هويدي** أيضاً لخلق مناطق فكرية آمنة لا يتناولها البحث والنقاش، وهو اقتراح ثنّى عليه مؤيّداً عبد المنعم سعيد في «الأهرام» كذلك.

والحقيقة أن ثمة «حرباً» بالمعنى الحقيقي لا المجازي، **حرباً** يخوضها الإسلاميون بأسلحة «**التكفير**» والوصف بـ«**الردّة**» و«**العلمانية**» - التي جعلوها مساوية لمفهوم «**الإلحاد**» - لأي اجتهاد

يتناقض مع أطروحاتهم. ويلي الاتهام بالكفر ومشتقاته إطلاق الرصاص من جانب الجناح العسكري للاتجاه الإسلامي - أو الاتجاهات الإسلامية. ويصعب هنا الحديث عن «**اعتدال**» و«**تطرّف**» **فالحروب جميعاً لا ينفصل فيها «الإعلام»** - بما يبثه من أيديولوجيا الحشد والتجييش - عن العمليات العسكرية في ميادين القتال. من هنا تصبح المطالبة بمناطق فكرية آمنة، في حقيقتها، دعوة للكفِّ عن التفكير والبحث والنقاش، لأن المطالبين هنا هم الذين يميل التوازن العسكري لصالحهم.

ليس لخصوم الإسلاميين من الليبراليين ودعاة التنوير - بكل اتجاهاتهم وفصائلهم - أي أجنحة عسكرية مماثلة للأجنحة العسكرية الإسلامية. لهذا يميل الإسلاميون عادة إلى جعل الجناح العسكري للسلطة السياسية الحاكمة - أجهزة الأمن - هو المقابل للجناح العسكري الإسلامي. ويعزز هذا التفسير من جانب الإسلاميين - ويعطيه بعض المشروعية - نموذج المثقف الليبرالي التنويري المبرَّر دائماً لفكر السلطة، والمدافع دائماً عن مواقفها السياسية والفكرية. لكن يظل هذا التفسير من جانب الإسلاميين، تفسيراً يُراد به الحفاظ على حالة «التوتر» المولدة للحرب الأهلية، التي يملكون مقاليد إدارتها من الوجهة العسكرية. ويصبح الحديث عن «**مناطق فكرية آمنة**» حديثاً مماثلاً تماماً لمطالبة إسرائيل بالحدود الآمنة، وهي المتفوّقة عسكرياً، ناهيك أنها الممثل الأساسي للعدوان.

إذا كانت «الحرب» واقعاً قائماً ماثلاً، له ضحايا سالت دماؤهم وتقطّعت أشلاؤهم في الشارع المصري بالسلاح الإسلامي، كما سالت وتقطَّعت دماء وأشلاء ضحايا آخرين داخل السجون، وفي مخافر

الشرطة وفي الشوارع والطرقات، ضحايا ينتسبون، أو تنسبهم أجهزة الأمن، لجماعات الإرهاب الديني، إذا كان الأمر كذلك، **فهل هذه** الحرب واقعة حقيقة بين «**الإسلاميين**» و«**العلمانيين**»، كما يحاول **خطاب الإسلاميين أن يؤكد؟! هذا هو السؤال الذي نطرحه هنا.**

وواضح من العنوان الذي وضعناه لمقالتنا، أو جوابنا عن هذا السؤال يتعارض مع قول الإسلاميين. إن الصراع يدور في جوهره على أرض «**الإسلام**»، وليس خارج حدوده، بين من يريدون «**إسلاماً عصرياً**»، وبين من يريدون «**أسلمة العصر**» وهذا هو جوهر ما كتبه **فؤاد زكريا** في «الأهرام» في ردّه على ممثلي اتجاه «**الوسط**» الذي عبّر عنه عبد المنعم سعيد. إن القائلين بمقولة «الوسط» المعتدل، ينطلقون أساساً من مقولة الإسلاميين بأن الصراع القائم هو صرع قائم بين «العلمانية» و«**الإسلام**»، وهي أطروحة خاطئة في أساسها، ويتمّ توظيفها توظيفاً أيديولوجياً إعلامياً في الحرب المشار إليها.

«**العلمانية**» مصطلح يتجنّب كل المفكرين المصريين - إلا قليلاً - استخدامه، ويفضّل الجميع استخدام مصطلحات مثل «**التنوير**» و«**الليبرالية**» و«**الدفاع عن المجتمع المدني**»... إلخ. وليس من المقبول إلصاق الفكر باتجاه لا يعلنه صراحة، إلا بتحليل الخطب الفكري تحليلاً عميقاً، يكشف عن مستوى «**الإضمار**» و«**التضمين**» و«**المسكوت عنه**»، وهو تحليل لم يتحقق حتى الآن من جانب أيّ من الإسلاميين لفكر خصومهم. يحاول **محمد عمارة** جاهداً أن يلصق وصف «**العلمانية**» بكتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق، في سلسلة مقالات نُشرت في جريدة **الحياة** اللندنية، ثم أعيد نشرها في جريدة **الشعب** القاهرية، ولسان حال حزب العمل الإسلامي، لكن

منهج التحليل الذي استخدمه **عمارة**، كشف فقط عن إنكار الكتاب لمسألة أن الرسول كان رئيس دولة بالمعنى السياسي. ودفاع عمارة عن مفهوم **«الدولة»** التي أقامها الرسول في المدينة، يجعل فهم عمارة للعلمانية فهماً عامياً مبتذلاً **يتلخص في مسألة «الدولة الدينية»**. وهذا الفهم - من جهة أخرى - يكشف جوهر الخلاف بين الإسلاميين وخصومهم.

إنه ليس خلافاً حول **«الإسلام»** كما أن **«العلمانية»** من نشأتها التاريخية لم تكن مناهضة للمسيحية، بل هو خلاف حول فهم الإسلام، وحول علاقة الدين بالدولة، كما أن العلمانية في نشأتها، كانت حركة فكرية ضد التفسيرات الكنسية الحرفية المغلقة للمسيحية، وضد سيطرتها وهيمنتها على شؤون الدولة والمجتمع. وإنكار العلاقة التاريخية بين **«الإسلام»** و**«الدولة»**، مسألة فكرية خلافية وليست مسألة دينية. إن المصادفة التاريخية هي التي وحّدت، لفترة قصيرة، بين القيادة الروحية والقيادة السياسية في شخص الرسول، ثم استردت **«قريش»** هيمنتها على العرب بادعاءات انتساب الرسول إليهم، رغم أن الأنبياء - حسب رواية منسوبة للرسول ذاته - **«لا يورّثون»**. وظل نظام الحكم في الدولة يعتمد على واحدة من آليّتين: الإنابة وأخذ البيعة للشخص الذي يقترحه الخليفة القائم. وكانت الإنابة وأخذ البيعة معاً تتمان وفقاً للميراث، في ما عدا استثناءات قليلة لا يُعتد بها. هذا هو التاريخ الإسلامي: حكم وراثي أوتوقراطي وليس ثيوقراطياً. واستخدام الحكام لسلطة الفقهاء وفتاويهم لتكريس سلطتهم، لا يعني **«إسلامية»** نظام الحكم.

وحين يفشل عمارة في إلصاق تهمة **«العلمانية»** بكتاب علي

عبد الرازق من هذه الزاوية، يلجأ إلى الابتذال الرخيص في محاولة إثبات أن مؤلف الكتاب ليس علي عبد الرازق، وينتهي بعد فجاجة مملّة - يسميها التحليل الأسلوبي - إلى أن طه حسين، شاركه في تأليف الكتاب. ولكنه قبل ذلك يطرح إمكانيات ركيكة، عن احتمال أن يكون الكتاب من تأليف واحد من المستشرقين. هذا كله يُبْرِزُ أن المسألة كلها هي أن عمارة مسكون بهاجس «تلويث» الكتاب وصاحبه، رغم أن عمارة الستينيات وأوائل السبعينيات كان من أكبر المتحمّسين للكتاب ونشره، بل إنه قام بطبعه والتقديم له عدة طبعات في مصر وبيروت. ولم يكن محمد عمارة قط - حتى في حقبته الأولى - مفكراً علمانياً، بل كان إسلامياً مستنيراً سقطت عنه استنارته في عصر سقوط الأقنعة كلها.

إذا كان علي عبد الرازق مفكراً، مارس فكره داخل نطاق ما يسمّى بالفكر الإسلامي، - القائم على التعددية والتسليم باختلاف الرؤى - فكذلك كان طه حسين وزكي نجيب محمود. وكذلك فؤاد زكريا ومحمود أمين العالم والمستشار العشماوي وخليل عبد الكريم ونصر أبو زيد. وهذا يفضي بنا إلى الفارق بين الاتجاهين: إنه الفارق بين محاولة الفهم العصري المتحرر المستنير للإسلام، والفهم الحرفي الضيق المغلق. إنه الفارق بين الذين يدركون الإسلام بوصفه صيرورة تاريخية اجتماعية، استمرت وما زالت مستمرة، بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين، ومن يتصورون أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحي، ويتصوّرون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه. وإذا كان الموقف الأخير هو موقف «المتطرفين» من أتباع سيد قطب

وأبو الأعلى المودودي اللذين وصما التاريخ الإنساني كله، حاشا العقود الأولى من تاريخ الإسلام، بالجاهلية والضلال، فإن «المعتدلين» الإسلاميين يمتدون بالتاريخ الحقيقي للدولة الإسلامية، إلى العام الذي ألغى فيه كمال أتاتورك الخلافة في هذا القرن العشرين. لكن الجميع، من متطرفين ومعتدلين، متفقون على أن للإسلام معنى ثابتاً مكتملاً صاغه الفقهاء والمتكلمون المسلمون قبل عصر الانحطاط، أي في القرن الرابع الهجري، وهم يستثنون من صياغة المعنى الإسلامي كثيراً من الاتجاهات الفلسفية والسياسية والكلامية.

هذا الصراع يتجلّى في مظاهر عديدة: تقديس التاريخ ودراسته بمنهج الاحتفال والتوقير وذلك في مقابل منهج التحليل والتفسير والنقد. منهج الاحتفال والتوقير يتعامل مع التاريخ الإسلامي من منظور التدوين الرسمي، ويكاد يتجاهل الصراعات والحروب التي حدثت بين الصحابة مثلاً، بين نظام الدولة وخصومه، متكفياً بالقول إنها خلافات المجتهدين المخلصين المتروك أمر الحكم عليهم للّه سبحانه. لكن الصحابة كلهم أجلّاء مكرّمون يجب عدم المساس بهم أو نقد سلوكهم وتصرفاتهم، لأنهم «**خير القرون**» ولأنهم «**كالنجوم بأيّهم اقتديتهم اهتديتم**»، ولأن القرآن وصفهم بصفات إيجابية. بل ويثور الأزهر ورجاله لو تجرأ أحد، وتحدث عن إمكانية ظهور ممثل في عمل درامي مسرحي أو تليفزيوني ليقوم بدور صحابي. هذا الامتناع عن قبول فكرة «التمثيل» الرمزي للشخصية، يؤكد مفهوم «القداسة» الذي ينكره علماء الأزهر والإسلاميون، حين يواجههم أحد بأنهم يقدسون البشر.

المظهر الثاني لهذا الصراع يتجلّى في تقديس «الأئمة»، واعتبار اجتهاداتهم نهائية وصائبة، ومحاربة أي محاولة لتحليل هذه الاجتهادات بوصفها اجتهادات بشر، تعبّر عن مواقف فكرية اجتماعية تنبع من مصالح وتوجّهات أيديولوجية.

المظهر الثالث، الأخطر والجديد في الوقت نفسه هو **«أسلمة المعرفة»** وهو المظهر الكاشف عن جوهر الأطروحة «الإسلامية»، والمتمثل في إلغاء العصر والتاريخ والعلم والمعرفة، وذلك بتصور أن ذلك كله كامن ومضمر ومضمن في النصوص الأصلية.

وهذ المظهر الأخير كاشف بدوره عن معنى «التقدم» في الخطاب الإسلامي، إنه التقدم بالحركة إلى الخلف، وبالقراءة التراجعية للنصوص، أي القراءة التي تبدو عصرية، لكنها في الواقع ترتهن الواقع كله و«العصر» في أسر الماضي، الذي يستمد سلطته من كونه كذلك. هنا تبدو أهمية القيمة الرمزية للحجاب واللحية وتقصير الثياب وبناء المساجد، وشرائط الكاسيت والفيديو. والشيخ عاري الرأس، لابس الثياب الغربية، المعطر بأرقى أنواع العطور، والذي يتحرك بسيارة «بودرة»، أي لا يقدر على امتلاكها إلا تجار السموم البيضاء. لقد صار كل شيء في الحاضر والعصر «إسلامياً».

هذه القراءة بكل ما يحيط بها من إعادة ترميز للعلامات، تستهدف في الحقيقة السيطرة على الحاضر اقتصادياً وسياسياً وفكرياً. ولأن المقاومة الفكرية هي المانع الوحيد المتبقّي، وهي خندق الحاضر والعصر والتراث، فإن الحرب شرسة ضدها بكل الأسلحة من التلويث حتى القتل. وهذه المقاومة صارت هي المانع الوحيد أمام «المشروع الإسلامي» لسقوط كل الموانع الأخرى وعلى رأسها

الدولة، التي لم تعد تملك إلا سلاحها القمعي للسيطرة، وهو سلاح تستخدمه ضد الجميع، ولا ينجو منه إلا من ينخرط في مشروعها الذي صار تابعاً على كل المستويات والأصعدة. ولأن بعض المثقفين قد اختاروا الانخراط في مشروع الدولة، إيماناً منهم بأنه المشروع المناهض للظلامية والتخلّف، فقد أعطى ذلك للإسلاميين مبرّراً بأن يشوّهوا كل المفكرين وساعدهم على ذلك حالة انحطاط فكري، وتفشٍّ للأمية والجهل والفقر، فضلاً عن الفساد الذي صار سمة للواقع العربي كله.

إنه مشروع سياسي بالأساس إذن، ذلك المشروع «الإسلامي». وهو مشروع يناهض مشروع الدولة لا كمشروع نقيض، بل بوصفه مشروعاً يستمدّ مشروعيته من سلطة مقدسة، في مقابل مشروع الدولة الذي يستمد مشروعيته من القمع والاضطهاد والفساد. إنه صراع المشرويعة الذي يبدو كأنه صراع حول مشروعين مختلفين، لكن القراءة الفاحصة للأطروحات تكشف عن أن الصراع هو صراع على السلطة السياسية التي تُنَفِّذُ المشروع نفسه. وأصحاب نظرية «الوسط»، يحاولون في الحقيقة حلّ إشكالية الصراع بين السلطتين بإغلاق نافذة المقاومة الفكرية، النافذة التي يطلق الجميع عليها اسم «**العلمانية**»، وذلك لأنها ببساطة نافذة الفكر الذي يناهض الشمولية بكل صورها، ويقف ضد ارتهان الحاضر في أسر الماضي من جهة، وضد تبعيته المطلقة للعدو من جهة أخرى. إنه مشروع «التحرير» الذي صار مجرّد خندق «مقاومة». هذا المشروع فكري في الأساس، معرفي في الجوهر، سياسي في دلالته ومغزاه. وهو مشروع لا يقف خارج الإسلام، لكنه لا يقف أيضاً خارج «العلمانية» التي يتبرأ منها كثير من

ممثليه. وقد آن الأوان للّعب على المكشوف لحسم القضايا على أرض الفكر. آن الأوان لكي نناقش مفهوم العلمانية ومفهوم الإسلام معاً، وربما نجد أن الإسلام دين علماني لو أحسنا الفهم والتدبّر: تدبّر النصوص والتاريخ والواقع في الوقت نفسه.

الفصل الأول

نقد النقض: التفكير يناهض التكفير

أولاً: محمود علي مكي

يتألف هذا الكتاب من مقدمة وثلاثة فصول: في المقدمة تحدّث عن موضوع الكتاب وهو ظاهرة المد الديني الإسلامي والاتجاهات أو المواقف الثلاثة إزاء هذه الظاهرة، وأولها اتجاه المؤسسة الدينية المتمثلة في الأزهر وبعض رجال الدين المصنفين في صفوف «المعارضة الدينية»، والاتجاه يمثله «التنويريون» أو «العلمانيون».
والمؤلف يرى أن لكل من هذه الاتجاهات طريقة خاصة في قراءة النصوص الدينية مما يقتضي طرح إشكاليات قراءة النصوص الدينية وانعكاس اختلاف القراءة على ما يبدو الآن على الساحة من معارك شاملة على جميع المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.
والمؤلف يحدد منذ البداية أن الدين يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أي مشروع للنهضة، غير أن الخلاف يتركز حول المقصود من الدين: هل هو كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجي نفعي من جانب اليمين أو اليسار على السواء أو هو الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلاً علمياً.
ينفي عنه ما علق به من خرافات ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية، وهو ما تمثله العلمانية في جوهرها، وليست ما يروج له بعضهم من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة.

ويدور الفصل الأول حول الخطاب الديني المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية. وهو يبدأ بقوله إنه لا يجد اختلافاً بين «المعتدلين» و«المتطرفين» في مجمل هذا الخطاب، إذ إن كلا الجانبين يعتمد على عناصر أساسية غير قابلة للنقاش. وأهم هذه العناصر: النص والحاكمية، كما أنهما يتطابقان من حيث الآليات التي يعتمد عليها كلاهما في طرح المفاهيم. ويجعل الباحث هذه الآليات في التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، وتفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أول، هو «الحاكمية» الإلهية بوصفها نقيضاً لحاكمية البشر، والاعتماد على سلطة السلف أو التراث، وتحويل النصوص التراثية الثانوية إلى نصوص أولية لها من القداسة ما للنصوص الأصلية، والحسم الفكري والقطعي، وإهدار البعد التاريخي وتجاهله. وينتقل الباحث بعد ذلك إلى الحديث عن المنطلقات الفكرية للخطاب الديني وأهمها اثنان رئيسيان: أولهما مبدأ الحاكمية الذي قام عليه فكر أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، وهو يعني تحكيم النص، أو بعبارة أصح تحكيم فهم خاص لفئة معيّنة للنص على حساب العقل، مما ينتهي بالخطاب الديني إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم أساسياته: «العقل»، وإلى مد مفهوم «الجاهلية» في هذا الخطاب لكي يشمل كل اتجاهات التفكير العقلي في الثقافة الإسلامية، وإلى رفض الخلاف والتعددية قديماً وحديثاً. ويترتب على طرح مفهوم الحاكمية على هذا النحو إهدار دور العقل ومصادرة الفكر على المستويين العلمي والثقافي وتكريم أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعيةً وتخلفاً. وحينئذٍ تتحول الحاكمية إلى غطاء أيديولوجي للنظم السياسية الدكتاتورية الرجعية وإلى تحريم

النقاش والمساءلة، بحيث تضيع ثقة الإنسان في نفسه وفي قدراته، فيركن إلى التواكل والسلبية. والمنطلق الفكري الثاني هو «النص»، ويبدأ الباحث بتجديد مصطلح النص عند القدماء وتطور مفهومه حتى عصرنا الحاضر، ويبين أن الخطاب الديني حينما يرفع في وجه العقل والاجتهاد مبدأ «لا اجتهاد في ما فيه نص» إنما يقوم بعملية خداع أيديولوجي، لأن ما كان يعنيه القدماء بالنص هو الواضح القاطع الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، والنص بهذا المفهوم في القرآن الكريم نادر. وأما سائر الآيات فهي تحتمل التأويل والاجتهاد. وأما في الحديث النبوي فهو أندر، لأن معظم الأحاديث النبوية نقلت بمعانيها لا بألفاظها، بالإضافة إلى ما دخل الأحاديث من التزييف والانتحال.

والفصل الثاني يتناول موضوع التراث بين التأويل والتلوين، وهو دراسة نقدية لمشروع ما يسمى باليسار الإسلامي للإصلاح الديني. والممثل الوحيد لهذا اليسار الإسلامي في نظر الباحث هو الدكتور حسن حنفي، والخطاب الديني الذي يحمل تصوره للتراث هو المتضمَّن في كتبه **الدين والثورة في مصر** و**من العقيدة إلى الثورة** و**التراث والتجديد** وغير ذلك من كتاباته. والمرشح يمزج في هذا الفصل بين عرض آراء الدكتور حنفي ونقدها وذلك بعد تقديم يوضح فيه الفرق بين مفهومي التأويل والتلوين. ويعني بالتلوين القراءة المغرضة للنصوص على نحو تتخفى فيه التوجهات الأيديولوجية تحت شعار الموضوعية العلمية والحياد المعرفي. ويستعرض بعد ذلك عناصر الخطاب الديني لدى هذا اليسار الإسلامي الذي لم يظهر بوصفه اتجاهاً فكرياً إلا في أوائل الثمانينيات، وهي في مجملها تمثل لوناً من التوفيقية بين السلفية الدينية والاتجاه العلماني. ولكن هذه

التوفيقية هي التي توقع اليسار الإسلامي في نظر المرشح في كثير من المتناقضات، منها إهدار الدلالة التاريخية في قراءته للنص التراثي والنظرة إلى التراث على أنه «بناء شعوري» مع رفض منهج التحليل التاريخي. وبهذا يصبح ما طمح إليه اليسار الإسلامي من إعادة بناء التراث مجرد عملية إعادة طلاء، وذلك بوضع لافتات جديدة للموضوعات الخمسة التي يتضمنها علم الكلام الإسلامي بحسب التصور الأشعري، بحيث تتجاور المصطلحات القديمة والمفاهيم العصرية في علاقة لا تتجاوز المشابهة، والانحياز في كثير من الأحيان إلى الآراء الأشعرية المتسمة بالجمود على حساب الآراء الاعتزالية التي تمثل في نظر المرشح سلطة العقل، ومناهضة الاستبداد والدعوة إلى العدل. والسبب في ذلك على حد قوله هو «فصل الأفكار الجزئية عن سياق منظومتها الفكرية». ولهذا فهو ينتهي إلى أن مشروع اليسار الإسلامي في الإصلاح «كان أقرب إلى الإخفاق منه إلى النجاح».

والفصل الثالث يتناول «قراءة النصوص الدينية» في دراسة استكشافية لأنماط الدلالة. وهو يبدأ بالتفرقة بين «الدين» و«الفكر الديني» الذي لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها، فهو بذلك ليس بمعزل عن القوانين العامة التي تحكم حركة الفكر البشري عموماً. ومن هنا يشرع في نقد عدد من الأحكام التي تصدرها بعض المؤسسات أو الجهات من منطلق خطاب ديني يفرض تفسيره للنصوص منحرفاً بها من سياقها التاريخي ومضفياً عليها لباساً ميتافيزيقياً سرمدياً. هذا مع أن النصوص الدينية لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها، وهي مرتبطة بواقعها اللغوي والثقافي، فالنص القرآني مثلاً نص

لغوي لا تمنع طبيعته الإلهية أن يدرس ويحلل بمنهج بشري، وإلا تحول إلى نص مستغلق على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته. وهو في هذا يتفق مع رأي المعتزلة في مسألة خلق القرآن وفي تأويلهم المجازي للآيات الموحية بالتجسيم مثل آيات العرض والكرسي وأمثالها، ففي هذا التأويل المجازي نفي للصورة الأسطورية وتأسيس لمفاهيم عقلية تسعى لواقع إنساني أفضل، على عكس التأويلات الحرفية التي تكشف عن توجهات أيديولوجية تعادي التقدم الحضاري. وهو يضرب على ذلك أمثلة عديدة منها تأويلهم للهو الحديث في آية سورة لقمان ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ على أنه الغناء، واستنتاجهم من ذلك أن الإسلامي يحرم الغناء، متجاهلين سياق الآية وسبب نزولها. ويعد ضرب أمثلة أخرى ينبه الباحث إلى تجاهل الخطاب الديني المعاصر المرتبط بالسلطة والمدافع عن أيديولوجيتها للحكمة أو المغزى الكامن في نصوص القرآن الكريم الخاصة بالأحكام الساعية دائماً إلى تحكيم العقل والرقي بالمجتمع الإنساني.

* * *

الباحث في نقده للخطاب الديني المعاصر يفرق بين «الدين» و«الفكر الديني» الذي لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها. فلذلك علينا ألا نفهم من مناقشته لآراء الفقهاء القدماء والكتاب الدينيين المحدثين ومحاكمة فكر أولئك وهؤلاء على أنه تعرض للدين، وإنما هو ضرب من الاجتهادات الذي يؤجر صاحبه أجراً إذا أخطأ ويضاعف له إذا أصاب.

وهي دراسة تقوم على تأمل فاحص واعٍ للتراث ومناقشة للاتجاهات الحديثة في توجيه الخطاب الديني على أساس من «الاعتراف بالدين بصفته جوهرياً في أي مشروع للنهضة»، ولكن بعد فهم سليم للدين وتأويله تأويلاً علمياً ينفي عن الفكر الديني ما علّق به من خرفات واستبقاء لما يتضمنه من عقلانية ينبغي أن تكون قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية.

من هذا المنطلق يمكن أن نصف بالاجتهاد هذا البحث الذي قام صاحبه فيه بنقد الخطاب الديني الذي استخدمه الفقهاء القدماء في الماضي والمتحدثون باسم الدين في الحاضر، سواء أكانوا ينتمون إلى اليمين أو إلى اليسار. والبحث يتسم بالحدة في أسلوب العرض، وهي حدة اقتضاها ما يراه الباحث من أن الخطاب الديني المعاصر هو المسؤول إلى حد بعيد عن حالة التخلف التي يعانيها العالم الإسلامي منذ أن توقف الاجتهاد وشاع التمسك بالتقليد.

ولا تمنع طرافة هذه الدراسة وجدتها من أن نخالف صاحبها في بعض المعطيات التي يقدمها، مثل نظرته إلى الفكر الاعتزالي على أنه الذي كان يمثل حرية الفكر والديمقراطية والعدل. فمن المعروف أن المعتزلة منذ أن ارتبطوا بالسلطة السياسية العباسية حاولوا أن يفرضوا آراءهم بالقوة وعملوا على التنكيل بمخالفيهم في الرأي على نحو بعيد عن مبدأيّ حرية الفكر والديمقراطية مما أفقدهم مصداقيتهم، هذا وإن كنا نعترف بأن منهجهم العقلاني ومنهج من واصل مسيرتهم من فلاسفة المسلمين كان كفيلاً بأن يؤدي إلى منجزات حضارية أكبر وأكثر فاعلية لو قُدِّر لتلك المسيرة أن تستمر.

ومع ذلك فإن الدراسة في مجملها تدل على فكر تقدمي مستنير

يستند إلى قراءة التراث قراءة واعية مستوعبة يربط فيها بين الماضي والحاضر، ويجتهد في أن يستخلص من تراثنا ما يعين على تحرر الفكر، بحيث يصبح عاملاً على تقدم الأمة ومواكبة الرقي والحضاري.

ثانياً: عبد الصبور شاهين

الكتاب يقع في مقدمة وثلاثة فصول، ويتضمن كل فصل مجموعة من البحوث.

وفي المقدمة يهجم الباحث على «الغيب» بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبي غارقاً في الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان.

وهو أيضاً يقع في مغالطة خطيرة حين يقرر أن «العلمانية» ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي، والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة، ويقول: «إن الخطاب الديني يخلط عن عمد، وبوعي ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أي فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة»، ولا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية، أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم.

وفي الفصل الأول من الكتاب يتصدى لنقد الخطاب الديني المعاصر بمناقشة قضية النص، وقضية الحاكمية، ويشتد نقده للأزهر وللدولة في مواجهة التطرف، وهو ينتصر بحماس شديد لرواية سلمان رشدي **آيات شيطانية** مع ما اشتهرت به من فساد وهلوسة، وهو غالباً

لم يقرأها، ولم يعرف ما حفلت به من نتن لا أدبي. وعفونة خرجت من أحشاء كافر مرتد. ومع ذلك يزيد في الخروج على معايير النقد الموضوعي، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدي في موقع مشابه لموقف الكاتب نجيب محفوظ في «أولاد حارتنا».

والواقع أن النغمة الحادة التي يتحدث بها المؤلف تجمع بين عناصر مختلفة تماماً، فالأزهر والتطرّف شيءٌ واحد، والخطاب الديني الرسمي وغير الرسمي سواء، والعلماء هم «كهنوت» يمثل سلطة شاملة، ومرجعاً أخيراً في شؤون الدين والعقيدة.

وهو ينعى على الخطاب الديني أن يرد كل شيء في العالم إلى علة أولى هي «اللَّه»، ويرى أن ذلك إحلال لـ«اللَّه» في الواقع، ونفي للـ«إنسان» كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية. ويميل إلى مقولة الفكر الغربي بأن اللَّه خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها.

وهو يدافع بحرارة عن «الماركسية» الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمناً روحي النزعة.

وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب، حتى في ما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراض على القرآن ذاته الذي جاء فيه في سورة البينة: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾. كما جاءت آيات كثيرة في وصف المخالفين للإسلام بالكفر.

وخلاصة القول: إن الباحث وضع نفسه مرصاداً لكل مقولات

الخطاب الديني، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البداهيات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة.

ولسوف يطول بنا الحديث ولن ينتهي إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله لم يصل إلى أي نتيجة سوى تلك النغمة النقدية المسرفة، فهو بحق:

جدلية تضرب في جدلية، لتخرج بجدلية، تلد جدلية تحمل في أحشائها جنيناً جدلياً، متجادلاً بذاته مع ذاته - إن صح التصور أو التعبير.

ليست هذه سخرية، ولكنها النتيجة التي يخرج بها قارئ هذا الكتاب غير المنشور حتى الآن.

ثالثاً: قسم اللغة العربية

يقول تقرير اللجنة إن الكاتب في مقدمة بحثه «يهجم على الغيب بأسلوب غريب فيجعل العقل الغيبي غارقاً في الخرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان». والواقع أن الكاتب لم يتعرض للغيب الوارد في قوله تعالى «يؤمنون بالغيب» أي ما غاب عنهم مما أخبرهم به النبي صلّى اللّه عليه وسلّم من أمر البعث والجنة والنار، وإنما كان كلامه بالنص (ص 10):

«لم تكن المعركة (يقصد المعركة التي دارت حول كتاب **في الشعر الجاهلي** لطه حسين) معركة الشعر، بل كانت معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنساني التاريخي لا العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة».

ثم يقول في تفسير ما يقصده بالعقل الغيبي: «قوى الخرافة

والأسطورة (المتحدثة) باسم الدين والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدينية».

ويقول تقرير اللجنة إن الكاتب «يقع في مغالطة خطيرة حين يقرر أن العلمانية ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة» (ص 12)، ثم يقول التقرير بعد ذلك: «لا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم». والواقع أنه لا صلة بين العلمانية - واللفظ مشتق من العلم - والإلحاد، فهي تنادي بمنهج علمي عقلاني في أمور الحياة والمجتمع ولا يعني ذلك نبذ الدين.

ويقتطف التقرير بهذه المناسبة عبارة للكاتب يقول فيها: «إن الخطاب الديني يخلط عن عمد وبوعي ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة أي فصل السلطة السياسية عن الدين وبين فصل الدين عن المجتمع» (ص 12). غير أن هذه العبارة منتزعة من سياقها. وكان ينبغي أن تورد بقيتها، فهي التي توضح فكر الكاتب، ونص هذه البقية:

«الفصل الأول ممكن وضرورة، وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثاني - فصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروّج له الخطاب الديني في محاربته للعلمانية وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة؟ وأي قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور؟».

وهي عبارة تدل على أنه كان من الممكن في ظل العلمانية - بل من الضروري - أن يُفصل الدين عن الدولة أو عن السياسة، فإن فصل الدين عن المجتمع والحياة أمر لا تدعو له العلمانية التي يتحدث عنها الكتاب، فضلاً عن أنه مستحيل التحقق.

ويتتبع التقرير آراء الكاتب حول فكر سيد قطب، فيقول إنه يتعقبه حتى في ما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر. كأنه اعتراض على القرآن ذاته. ومجمل كلام الكتاب عن سيد قطب هو (ص 35-36):

> يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأوروبي ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة بتأليه العقل، ثم انتهى عصر التنوير بضربة قاصمة لهذا العقل وللإنسان، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هي الإله (كذا)... ثم جاء داروين بحيوانية الإنسان... ثم تمّت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب وكارل ماركس من الجانب الآخر: الأول برد دوافع الإنسان كلها إلى الميول الجنسية... والثاني برد تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد».

في هذه الآراء التي ساقها سيد قطب من التعميم والتبسيط ما لا يحتاج إلى بيان. ولا ندري أين ما أثبتته نصوص القرآن أو علاقة هذه الآراء بالإيمان والكفر؟ ويلفت الانتباه أن التقرير لا يتوقف من هذا الكتاب إلا عند بعض المقدمة وبعض أجزاء الفصل الأول، فليس هناك إشارة إلى بقية الفصل الأول أو الفصلين الثاني والثالث، فملاحظات التقرير تنتهي عند الصفحة السادسة والثلاثين، تحديداً، من كتاب يبلغ مائتين وعشرين صفحة من القطع الكبير، ولذلك،

يغفل التقرير أن الكتاب دراسة تقوم على تأمل فاحص ومناقشة للاتجاهات الحديثة في الفكر الديني الذي ينطقه أكثر من خطاب، ولا يشير التقرير أدنى إشارة إلى الجهد المنهجي المبذول في الكتاب الذي يفيد من المناهج الحديثة والمعارف المعاصرة، بحثاً عن أدوات جديدة، يتمكن معها البحث من إعادة النظر في مكوّنات الخطاب الديني المعاصر وتحليل اتجاهاته سواء على مستوى المكوّنات والمنطلقات الفكرية، أو الكشف عن محاولات التأويل والتلوين في قراءة التراث، أو تقديم مشروع لقراءة النصوص الدينية قراءة تركّز على استكشاف أنماط الدلالة.

تعليق على ما حدث

«أبو زيد» و«الخطاب الديني»

«قضية أبو زيد»: أصبح هذا العنوان اسم علم يدل دلالة مباشرة على مشكلة حرمان أستاذ بجامعة القاهرة من حقه في الحصول على لقب الأستاذية الكاملة (لا المساعد) وذلك استناداً إلى تقرير يفتي بتكفير الإنتاج العلمي الذي تقدم به الأستاذ المساعد المذكور. ويصرف النظر الآن عما إذا كان تكفير الإنتاج ينسحب على صاحب الإنتاج فيؤدي إلى تكفيره أيضاً، وتلك قضية خلافية سنعود إليها في ما بعد، فإن الأمر أثار فزع كثير من رجال الفكر والمثقفين والمبدعين ورجال الإعلام والسياسة، فقام بعضهم يعلن بقلمه استنكار هذا الخضوع لمبدأ «محاكمة الفكر» داخل الجامعة التي يعدها هؤلاء البعض آخر قلاع الدفاع عن الفكر الحر والبحث العلمي، بل الضمان الوحيد لإقامة المجتمع المدني المأمول للخروج من الأزمة والدخول إلى عالم القرن الحادي والعشرين.

وقد حاول بعض الغاضبين على إهدار حرية الفكر، والمدافعين عن التقاليد العلمية الجامعية الحقيقية، أن يجدوا تفسيراً لسر ذلك الهجوم الغاضب والمنفلت الزمام من جانب كاتب التقرير الدكتور عبد الصبور شاهين - الأستاذ بكلية دار العلوم وعضو اللجنة العلمية

الدائمة لترقيات الأساتذة وأحد أعضاء لجنة الفحص الثلاثية إلى جانب مناصب أخرى عديدة وخطيرة - فأشاروا إلى خطورة تحليلات الباحث على السياج الكهنوتي الذي يفرضه رجال الدين حول أنفسهم مبعدين سواهم عن مهمة الاجتهاد. ولكن البعض الآخر أرجع غضب الدكتور شاهين وثورته إلى تعرض الباحث بالتحليل والنقد لظاهرة شركات توظيف الأموال، فكأن «أبو زيد» - على حد تعبير أحدهم - قد ألهب عصباً مكشوفاً لدى الدكتور الذي وظّف فكره وخطابه لخدمة مجموعة الريان. ومن اللافت للانتباه اعتماد التحليل السابق اعتماداً كلياً على ما ورد في كتاب **نقد الخطاب الديني**، وما ورد بصفة خاصة في الفصل الأول منه - وهي الدراسة التي سبق نشرها في «قضايا فكرية» عام 1989م بعنوان «الخطاب الديني المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية» - وتلك دلالة سنعود إليها تفصيلاً في ما بعد.

ومن المؤكد أن هذا التفسير كشف عن بُعْدٍ مهم من أبعاد الصراع الذي فجرته «قضية أبو زيد» في الحياة الثقافية والفكرية، وهو يُعْدُ أيديولوجية «الدفاع عن المصالح»، وهو ما يفسّر تحول تقرير عبد الصبور شاهين إلى ما يشبه النص الديني قطعي الدلالة عند كل من أسهموا في مناقشة القضية من الإسلاميين، أو من المتعاطفين معهم. تحولت القضية برمتها إلى محاولة «إسكات» خطاب نصر أبو زيد بأية وسيلة من الوسائل: «التكفير» من أهم الوسائل وأنجعها، وقد تمت تجربته في حالات سابقة قريبة معروفة أفضت إلى «التصفية الجسدية». أقل من ذلك، وإن حققت مهمة «الإسكات» أيضاً، «الفصل من الجامعة»، «الاستتابة»، «التعذير»، «التحويل للنائب العام»، «استعداء الأزهر»، بل والتدخل قضائياً - تحت دعوى

«الحسبة» - للفصل بين نصر أبو زيد وزوجته، لأنه مرتد عن الإسلام. هكذا لم تكتفِ أيديولوجية «الدفاع عن المصالح» بمصادرة أستاذية نصر أبو زيد بالحيلولة بينه وبين الترقية إلى درجة «أستاذ»، أي لم تكتفِ بالعقاب الرسمي والقانوني، بل حاولت ولا تزال تحاول إسكات خطابه إسكاتاً أبدياً.

هذا السعي المستميت لإسكات «خطاب أبو زيد» بأي شكل وبأي صورة يبرز مدى «الخطر» الذي يمثله هذا الخطاب على نقيضه «الخطاب الديني»، لا على مستوى كشف أيديولوجيا «المصالح» التي يحاول جهده أن يخفيها تحت قناع «الدين» فحسب، بل على مستوى أعمق كثيراً من مجرد «الفضح» الأيديولوجي. إنه الخطاب النقيض الذي يحاول أن يطرح وعياً بالدين، ليس مغايراً فحسب، بل وعلمياً. وهذا الطرح يمثل خطراً على الوجود السياسي، بل والاجتماعي، للخطاب الديني السائد والمسيطر، وذلك بشرط أن يتاح له الذيوع والانتشار. من هنا خاض ممثلو الخطاب الديني وأشياعهم المعركة على أرض «الوعي الزائف» لدى الجماهير من جهة، ونقلوا ميدانها من مجال «الخطاب» إلى «الخطابة» في المساجد والزوايا من جهة أخرى، بدأ هذه النقلة الشيخ عبد الصبور شاهين إمام وخطيب مسجد عمرو بن العاص بمدينة القاهرة، وذلك عقب خطبة الجمعة 2/ 4/ 1993م. ليس في الأمر أي التباس، أو تشابه في الأسماء، فإمام وخطيب المسجد المشار إليه هو بذاته الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين شاغل المناصب التي أشرنا إليها، وتلك التي فاتتنا الإشارة إليها بسبب الجهل، وفوق كل ذي علم عليم. قال مولانا الشيخ تعليقاً على تقرير الأستاذ الدكتور: «أنا قلت الحق وربنا يجعله في صحيفة

عملي. وأسأل اللَّه أن يجعل لي الجنة ببركة هذا التقرير».

منذ هذه اللحظة التاريخية التي منح فيها الشيخ تقرير الأستاذ بركاته، وبعد صك البركة الذي فتح له أبواب «الجنة»، سارع كل أئمة المساجد وخطبائها في مصر يتلمسون بركة التقرير بإعادة إنتاج كل الشتائم والاتهامات التي يتضمنها، مع مزيد من الإضافات والمبالغات سعياً للحاق بإمامهم في طريق الجنة، وإن فاتهم اللحاق به في الحصول على «صك البركة». هذا الانتقال بالمعركة من أرضها ومن مجالها يكشف عن الوعي بالخطورة التي يمثلها **«نقد الخطاب الديني»** على الوجودين السياسي والاجتماعي لذلك الخطاب. ولكن الأهم من ذلك من منظور نقد الخطاب الديني أن تحليلاته ونتائجه المستنبطة من تلك التحليلات قد وجدت مزيداً من الدعم الذي يؤكد صحتها - ناهيك بمشروعيتها - في كل ما كتب من جانب الإسلاميين، أو من جانب أشياعهم، في المعركة التي أثارتها «قضية أبو زيد».

يمكن القول إذن إن «قضية أبو زيد» قد يكون لها وجهها الضار، ولا أعني بذلك مسألة الحرمان من الترقية بقدر ما أعني «عمليات التشويه» المتعمدة على جميع المستويات. لكن هذا الوجه الضار يمثل خدشاً يجب عدم الوقوف عنده طويلاً، لأن الوجه المشرق أكثر بروزاً، وأعني بالوجه المشرق بهجة الباحث لتيقنه من سلامة تحليلاته، ومن صدق النتائج التي توصل إليها. وتتزايد بهجة الباحث حين يجد في كل ما كُتب - بهدف تشويهه والإضرار به - مادة للتحليل والاستنباط تعمق أطروحاته السابقة، وتمنحها مزيداً من الدعم.

من هنا تأتي هذه الدراسة استكمالاً وتعميقاً للدراسات السابقة

عن الخطاب الديني، استكمالاً يضيف للآليات التي سبق اكتشافها في بنية الخطاب الديني آليات جديدة تكشفت في معركة «قضية أبو زيد». هذا بالإضافة إلى الكشف عن بنية «التطرف» وما تفضي إليه من إرهاب، كان مستتراً ومضمراً، لكنه كشف عن نفسه جلياً واضحاً في المعركة الحالية. وإذا كان تقرير عبد الصبور شاهين لا يحتاج للكشف عن مبررات تحامله أكثر من بيان وجه الصلة التي ربطته بشركات توظيف الأموال، فإن هذا التكتل الإعلامي ذا الطابع السياسي الواضح خلفه يحتاج إلى بيان لا يتحقق إلا بالتحليل العلمي. وبهذه الدراسة نسعى إلى تحقيق كل ذلك، أو بعضه، ويجب أن لا يغيب عنا مغزى تحويل الخطاب القمعي، الساعي إلى اغتيال الخطاب الناقد، إلى موضوع يتناوله الخطاب الناقد بالدرس والتحليل. بهذا تتأكد القيمة المعرفية للوعي في مرحلة الوعظ، وللنقد في مواجهة النقل، وللحقيقة في مواجهة الزيف، لأن الأول من كلٍّ من هذه الأزواج هو الأصدق دائماً.

(1)

في كتاب **نقد الخطاب الديني**، وفي فصله الأول على وجه التحديد عن «الخطاب الديني المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية»، قررت أن الخلاف بين «الاعتدل» و«التطرف» في بنية الخطاب الديني ليس خلافاً في النوع، بل هو خلاف في الدرجة، وكان من أهم الأدلة التي استندت إليها لإثبات هذا الحكم أن كلاً من الخطابين يعتمد «التكفير» وسيلة لنفي الخصم فكرياً عند المعتدلين، ولتصفيته جسدياً عند المتطرفين، وإذا كنت قد امتنعت في ذلك الكتاب عن استنباط

وجود أي من «التعاون» أو «تقسيم العمل» بين التيارين فإنني هنا أقرر - وبضمير مستريح - أن هذا الضرب من التعاون و«التعاضد» قائم بالفعل على مستوى الخطاب على الأقل.

لكن هذه ليست قضيتي هنا على أي حال، لأن ما عُرف في سياق الشجار الإعلامي طوال الشهور الثلاثة الماضية باسم «قضية أبو زيد» قد أثبت بما لا يدع مجالاً للشك صحة التحليل السابق. بدأت عبارات التكفير في الانتشار منذ نُشر تقرير اللجنة العلمية الدائمة للترقيات، وهو التقرير الذي صاغه الدكتور عبد الصبور شاهين أساساً، في الصحف والمجلات. ورغم أن بعض عبارات التقرير قد تم شطبها في محاولة لتخفيف حدة التكفير، فإن من نقلوا عن التقرير دون تثبّت قد أزالوا الكشط وأبرزوا من أحكام التقرير ما كان خافياً. بل وأضافوا من اجتهادهم التكفيري، من باب استعرض المهارة ومن باب المزايدة في قوة الإيمان والتعصب للدين والعقيدة، عبارات تتضاءل أمام حدتها وقسوتها، بل وشناعتها، عبارات التقرير الأول.

كل ذلك يؤكد أن «التكفير» سمة أساسية من سمات الخطاب الديني، ويبرهن على أنها سمة لا تفارق بنية هذا الخطاب، سواء وصفناه بالاعتدال أم وصفناه بالتطرف، وأظن أن هذه السمة التي أبرزتها «قضية أبو زيد» تمثل دليلاً دامغاً على عدم مشروعية استخدام الوصف معتدل، وتؤكد أن «التطرف» جزء جوهري في نسيج الخطاب الديني المعاصر. قد تكون هناك بعض الاستثناءات في هذا الخطاب، وهو أمر لا نشكك فيه، ولكنها الاستثناءات التي تتوارى الآن في الظل والهامش تاركة دائرة الضوء والحضور والمتن للتطرف ليعيث فساداً في أرض هذا الوطن.

نضيف اليوم دليلاً جديداً على اعتماد هذا الخطاب على آلية «النقل» دون تثبّت أو تدبر، حتى لو كان الأمر يتصل بالحكم بالارتداد على فكر منشور ومعروفة مصادره. وبدلاً من معرفة الرجال بالحق كما قال الإمام علي بن أبي طالب أثبت كل من أسهم في تكفير نصر أبو زيد إلى حد المطالبة بدمه أن «الرجال» هم المعيار في معرفة «الحق»، وكان حال لسانهم جميعاً يقول: أو قال الإمام عبد الصبور شاهين ذلك حقاً؟ ما دام قد قاله فقد صدق، وهو منهج التقليد لذي يلغي العقل والمنطق، بل ويتعارض مع جوهر الشرائع السماوية كافة. إنه العقل النقلي المفتقد لأبسط آليات التفكير العقلي، بله النشاط الذهني، الذي لا يسمى كذلك إلا بالقيام على أساس من حاسة «نقدية» مهما كانت بسيطة وساذجة.

لكن البحث عن حاسة «نقدية» في كل ما قيل وكتب من جانب المتأسلمين في قضية أبو زيد هو بحث عن «قطة سوداء» - لا وجود لها - في «غرفة مظلمة»، وكيف نبحث عن وجود لأي حاسة نقدية وإمامهم الذي ينقلون عنه. ويعيدون إنتاج عباراته وأحكامه، ينفر من النقد الفكري، ويتهم إنتاج أبو زيد بالإسراف في النزعة النقدية؟ وإذا كانت النزعة النقدية هي الأداة الأساسية في البحث العلمي، وهي المرحلة الأولى للنفاذ إلى الجديد واكتشافه، فإن نعي ذلك على «الإنتاج العلمي» ينفي عن لتقرير إياه صفة العلمية نفياً تاماً. وإذا كان هذا حال الإمام الذي لا ينطق لسانه إلا بالحق في نظر أتباعه ومريديه، فما بالنا بالمريدين والأتباع أنفسهم، وأي حاسة نقدية يمكن أن نبحث عنها في خطاب واحد منهم.

منهج «النقل» يُفضي إلى الأتباع وكلاهما يناهض «الإبداع»

ويعاديه، بل ويسعى للقضاء عليه، ولا يتحقق ذلك إلا بالتكفير العقلي الذي يفضي بدوره إلى التصفية البدنية، إلى القتل بالقنابل والرشاشات. هل كان من قبيل المصادفة اللغوية أن ترتد المادتان اللغويتان «كفر» و«فكر» إلى جذور واحدة؟ ليس ذلك منطقياً من منظور علم اللغة، فالفارق في ترتيب الحروف بين الصيغتين فارق دال على أن «التفكير» حين ينقلب على نفسه، ويخون أدواته، تحل الكاف محل الفاء وتتقدمها، فينقلب التفكير «تكفيراً»، هنا يفقد كل خصائصه السابقة، كما فقدت الكلمة خصائصها الصوتية عن طريق هذا التقديم والتأخير، ويتحول إلى «جهالة» عمياء لا هم لها إلا القتل. ولا فارق أن يكون القتل بالكلام أو أن يكون بالسلاح، ما دام «الجهل» متجذراً في بنية العقل في الحالتين.

بعد هذه المقدمة نستعرض نماذج من أقوال «التكفير» ونحللها كاشفين عن منهج النقل والاتباع من جهة، وعن أسلوب المزايدة في التعصب من جهة أخرى. سنتحاشى ذكر أسماء هؤلاء المكفرة، لأن الأسماء - رغم أهمية بعضها وشهرتها - لا تهم كثيراً في إطار تحليلي يهتم بالنسق العام، ويتخذ من الأقوال مجرد شواهد كاشفة عن بنية النسق. نكرر مرة أخرى نحن هنا في مجال تحليل «أقوال» تدل على «أذهان» تشترك في بنية نسقية مشتركة، هي محور التحليل هنا والتفسير. إنه «تحليل الخطاب» التخصصي العلمي الدقيق المعتمد على إجراءات ومناهج بحثية وأدوات تحليلية ليس هنا مجال شرحها. نشير هنا فقط إلى أن «تحليل الخطاب» يهتم بكل أنواع «القول» موضوعاً له، لكن كلمة «قول» لا تنصرف فقط إلى الأقوال اللغوية، بل هي مصطلح يتناول كل أنماط القول اللغوية وغير اللغوية.

لكي نزيد مفهوم «القول» وضوحاً من منظور «تحليل الخطاب» نقول إن الرسم قول، سواء كان رسماً كاريكاتورياً أم رسماً تعبيرياً رمزياً. في عرض موضوع ما في صحيفة أو مجلة، تعتبر أدوات إبراز بعض العبارات عن طريق وضعها «مانشيتات» قولاً مضافاً، وكذلك «الإخفاء» عن طريق نشر رأي في زاوية صغيرة يمكن أن تخطئها عين القارئ يعتبر قولاً من الصحيفة أو المجلة، أعني قولاً مضافاً للتقليل من شأن القول المكتوب. الاحتفاء بنشر صور أصحاب الأقوال، وكذلك الطباعة باللون الأحمر يعدان نوعاً من الإبراز الذي يدخل في مفهوم «الأقوال» من منظور تحليل الخطاب. نضيف إلى ذلك كله عناوين الأبواب الثابتة بما تحمله من دلالة تضفي على دلالة المكتوب داخل الباب أو تحت العنوان دلالات مكتسبة من صيغة العنوان الثابت. كان الأستاذ محمد حسنين هيكل - مثلاً - يكتب تحليلاته السياسية في **الأهرام** بعنوان «بصراحة»، ثم غير الأستاذ إبراهيم نافع العنوان وجعله «بهدوء» وفي كلتا الحالتين يعتبر العنوان دلالة تريد أن تندمج في القول المكتوب عن طريق توجيه وعي القارئ - أو لاوعيه - إلى القراءة بهدي من العنوان وتأثراً بدلالته.

إذا انتقلنا إلى الأقوال اللغوية، فهناك مستويات للتحليل تبدأ من دلالة المنطوق لنصل إلى المفهوم. وليس من الضروري دائماً تطابق المنطوق والمفهوم، لأن المفهوم من قول بذاته في سياق معين يختلف عن المفهوم من القول نفسه في سياق مغير، وهذا أمر نلاحظه كثيراً في حياتنا اليوم وفي استخدامنا للعبارات والأساليب. فأسلوب الأمر مثلاً قد يُراد به الامتثال والاستجابة في سياق، وقد يراد به التهديد في سياق آخر، وكذلك أسلوب التعجب قد يُراد به التعبير عن الدهشة في

سياق، وقد يُراد به السخرية في سياق آخر، والاستفهام كما هو معروف قد يُراد به الإجابة عن السؤال، وقد يكون للتقرير، وقد يكون استنكاراً. . إله كل ما هو معروف للطلاب في مراحل التعليم المختلفة.

لكن تحليل القول لا يقف عند مستوى اكتشاف «المفهوم» من خلال «المنطوق»، بل يتجاوز ذلك إلى ما يطلق عليه «فحوى» القول أو لحن الخطاب، وهو ما يطلق عليه في مصطلحات علم تحليل الخطاب اسم «المسكوت عنه»، هذا المستوى الأخير يمثل الدلالة المستنبطة من مفهوم القول. فحين ينهانا القرآن مثلاً في قول اللَّه تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾ يجب عدم الوقوف في تحليل هذا القول عند حدود «المفهوم»: النهي عن الإيذاء بالقول والدعاء للوالدين بالرحمة. إن هذا المفهوم يشير بدلالة النهي عن الإيذاء القولي إلى النهي عن الإيذاء البدني، وعن كل أنماط القسوة ولو بالنظرة أو بالإشاحة بالوجه. . . إلخ. هذا المسكوت عنه إذن ليس ضرباً من التفتيش عن دلالة غائبة تماماً من سياق القول، كما أنه ليس ضرباً من التحايل لإلباس القول دلالة لا يتضمنها. إنه اكتشاف للدلالات الضمنية الكامنة والخفية داخل بنية الخطاب أو القول، وذلك من خلال تحليل «المفهوم».

وكما يمكن أن يكون «المسكوت عنه» يمثل دلالة إضافية لدلالة المفهوم بالمعنى الإيجابي كما في مثال القول القرآني السابق فقد يمثل مستوى «المسكوت عنه» دلالة إضافية كذلك، ولكن بالمعنى السلبي، أي بدلالة المخالفة. بمعنى أن المنطوق يدل على مفهوم يستدعي ما

يخالفه لا ما يطابقه أو يتماثل معه، ولنأخذ مثلاً على ذلك يافطة «فرع المعاملات الإسلامية» في أحد البنوك: هل هي مجرد عبارة واصفة؟ أم أنها تشير - بدلالة المخالفة - إلى أن ما سواه من الفروع للبنك نفسه هي فروع معاملات «غير إسلامية». ويتطابق مع هذا المثال استخدام الوصف «إسلاميين» للدلالة على فئة أو جماعة بذاتها، فهو وصف يشير - بدلالة المخالفة - إلى أن من هو خارج الفئة أو الجماعة ليس كذلك.

كان هذا الشرح ضرورياً رغم اختصاره الشديد، لأن مستويات المسكوت عنه تتعدى المستويين السابقين وتتعدد بحسب السياق الذي يرد فيه القول، وعلى أساسه يتحدد «المفهوم» منه. ومن الضروري كذلك الإشارة هنا في عجالة إلى أن «المسكوت عنه» ليس من قبيل كشف النيات والضمائر، لأن صاحب القول قد لا يكون عامداً من حيث العقد والنية التعبير عن تلك الدلالات. لكن للأقوال قدرتها على إنتاج الدلالات، بصرف النظر عن قصد القائل ونيته، لأن قوانين اللغة لها استقلالها عن إرادة الفرد. إن علم «تحليل الخطاب» يركز على الدلالات التي يمكن استنباطها من الأقوال، لأن تلك الدلالات تمارس تأثيرها على المتلقي سواء كانت دلالات مقصودة أم كانت غير مقصودة.

إن تحليل الخطاب يهتم أساساً بالبعد التداولي للغة، أي بما تقوم به من تأثير من خلال عملية الاتصال، وهذا ينفي عنه تماماً التفتيش في النيات والضمائر، أو الدخول على عالم ما قبل «القول». ولذلك يسمي نفسه «علم تحليل الخطاب» وينبو عن استخدام مصطلح «تحليل الأفكار» لأن الأخير يوهم الدخول في نوايا المتكلم ويتوهم الوصول

إلى المقصد الأصلي قبل الكلام. وهذا فارق مهم جداً يستحق التأكيد والإبراز.

من هذا المدخل نهتم بتحليل أقوال المفكرة، أو جوقة التكفير التي انطلقت من أقاويل عبد الصبور شاهين وادعاءاته، وتجاوزت ذلك إلى حدود المطابة بتطبيق حد «الردة» على نصر أبو زيد. ولكن قبل تحليل الأقوال من الضروري التوقف عند أهم الاتهامات التي صاغها عبد الصبور شاهين، والتي تكررت بعد ذلك بألفاظ وعبارات مختلفة مضافاً إليها أحكام ومطالب وصلت إلى حد رفع دعوى قضائية - دعوى حسبة - للتفريق بين نصر أبو زيد وزجته، هذه الاتهامات يمكن إجمالها على الوجه الآتي:

1 ـ العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.

2 ـ الهجوم على الصحابة ونعتهم بصفات لا تليق بهم، مثل اتهام عثمان بن عفان بأنه وحّد قراءات القرآن - التي كانت متعددة - في قراءة قريش وحدها، وذلك استمراراً لمؤامرة «السقيفة» لتكريس سيطرة قريش على الإسلام والمسلمين.

3 ـ الهجوم على القرآن وإنكار مصدره الإلهي، والحديث عن أسطورة وجوده الأزلي القديم في اللوح المحفوظ.

4 ـ إنكار مبدأ أن اللَّه سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء، وأنه هو العلة الأولى، وإنكار الغيب والهجوم عليه مع أن الإيمان بالغيب من شروط الإيمان.

5 ـ الدفاع عن الماركسية والعلمانية، الفكر الغارب، ونفي صفة «الإلحاد» عنهما.

6 ـ الدفاع عن سلمان رشدي وروايته **آيات شيطانية** مع ما تتضمنه من عفونة فكرية ونتن أدبي.

وفي ردنا على تلك الاتهامات سنعتمد أساساً على مجمل الأقوال دون إشارة لأصحابها، وربما تعرضنا لبعض التفاصيل التي يصعب إدراجها - بسبب كثرتها - تحت بند واحد بعينه من البنود السابقة. ونبدأ بالاتهام الأول الجامع لكل الاتهامات الأخرى.

(2)

نعود مرة أخرى إلى كتاب **نقد الخطاب الديني** لنرى إلى أي حد يعادي صاحبه الدين أو يعادي النصوص الدينية. في مقدمة الكتاب (ص 8)(*) من طبعة دار سينا (الطبعة الأولى) يقول المؤلف بالحرف، ونعتذر عن طول الاقتباس ولكنه ضروري لكشف القراءة الزائفة لعبد الصبور شاهين وأتباعه:

«وإذا كان هناك من لا يزال يتشكك في جدوى التصدي بالدرس والتحليل والتمحيص للفكر الديني بمختلف اتجاهاته وفصائله، بدعوى أن الدين مكوّن جوهري أصيل من مكوّنات هذه الأمة، وأنه لا بدَّ من ثم أن يكون عنصراً أساسياً في مشروع النهضة، فإن عليه ألا يأخذ الخطاب الديني بظاهر أطروحاته الدعائية والإعلامية. وعليه أن يفهم اليافطات في سياق المواقف السياسية المباشرة من قضايا التنمية والعدل الاجتماعي والاستقلال الاقتصادي والسياسي». ونلاحظ أن التحليل والنقد إنما ينصبان على الفكر الديني وليس على الدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك تفرقة بين اليافطات المعلنة للخطاب الديني والممارسات العلمية على صعيد السياسة والاقتصاد والفكر.

اليافطات جميلة وبراقة: «الإسلام هو الحل» «النهضة الإسلامية».. «المشروع الحضاري الإسلامي»... إلخ. والمؤلف يتفق مع الخطاب الديني في أهمية الدين بوصفه عنصراً جوهرياً من عناصر النهضة، ويتركز الخلاف حول المقصود بالدين. وهنا لا يخالف المؤلف اليمين الإسلامي فقط، بل يختلف مع اليسار الذي يتزيا بالإسلام كذلك. ويحاول الباحث أن يطرح فهماً علمياً للدين بعيداً عن التوظيف الأيديولوجي، هذا التوظيف الذي ضرب المؤلف له مثلاً بعملية النصب الكبرى التي وقعت في تاريخ الاقتصاد المصري باسم الإسلام وتحت يافطة «التوظيف الإسلامي للمال» أو «الاستثمارات الإسلامية»، وفي هذا السياق تمّ الحديث عن الفكر الذي يكرس الخرافة والأسطورة ويقتل العقل، وهذه نقطة سنعود إليها في سياقنا هذا.

يقول المؤلف بوضوح لا يتجاهله إلا مكابر أو معاند أو من في قلبه حقد: «ولا خلاف أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أي مشروع للنهضة، والخلاف سيتركز حول المقصود من الدين: هل المقصود الدين كما يطرح ويمارس بشكل أيديولوجي نفعي من جانب اليمين واليسار على السواء، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلاً عامياً ينفي عنه الأسطورة ويستبقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية»، وأظن الآن أن التفرقة واضحة بين الدين والفكر الديني، وأن المؤلف حريص على أن يتباعد بالدين عن أن يكون موضوعاً للاستغلال الأيديولوجي بالتأويلات النفعية سواء من جانب اليمين أم من جانب اليسار، وتلك نقطة أسهب المؤلف في شرحها وإعطاء أمثلة لها في مقدمة كتاب **مفهوم النص**

دراسة في علوم القرآن، وأكتفي في هذا السياق بمثال شركات توظيف الأموال باسم الإسلام.

ويتأكد هذا الفصل بين الفكر الديني والدين داخل صلب الكتاب، **نقد الخطاب الديني**، حين يناقش المؤلف واحدة من أهم طرائق الخطاب الديني - أو آلياته - في طرح الأفكار والتصورات والمفاهيم، تلك هي الآلية التي أطلق عليها: «التوحيد بين الفكر والدين». وفي شرحها يحرص المؤلف على إبراز الفارق بين الفكر الديني والنصوص الدينية في ذاتها. يقول (ص 28-29):

«منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي - وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية ولا تتعلق بها فعالية النصوص. وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل، وكثيراً ما كانوا يختلفون معه ويقترحون تصرفاً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة. الأمثلة على ذلك كثيرة، وتمتلئ بها كل وسائل الخطاب الديني وأدواته: من كتب ومقالات وخطب ومواعظ وبرامج وأحاديث، ورغم ذلك يمضي الخطاب الديني في مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات (أي يحاول تكريس شموليتها كما سبق القول) متجاهلاً تلك الفروق التي صيغت في مبدأ «أنتم أعلم بشؤون دنياكم».

«ولا يكتفي الخطاب الديني بذلك، بل يوحِّد بطريقة آلية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها. وبهذا التوحيد لا يقوم الخطاب بإلغاء المسافة المعرفية بين الذات (الفكر) والموضوع (النصوص

الدينية) فقط، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء ضمني بقدرته على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص. وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة في منطقة «الحديث باسم اللّه»، وهي المنطقة التي تحاشى الخطاب الإسلامي - على طول تاريخه عدا استثناءات قليلة لا يعتد بها - مقاربة تخومها. ومن العجيب أن الخطاب المعاصر يعيب هذا المسلك ويندد به في حديثه عن موقف الكنيسة من العلم والعلماء في القرون الوسطى». أ. هـ.

كل هذا التحليل النقدي للخطاب الديني قائم على أساس تفرقة واضحة بين الفكر الديني والدين، أي بين فهم النصوص وتؤويلها والنصوص في ذاتها. وهذه التفرقة تسعى إلى فهم موضوعي للنصوص لا إلى إلغاء للنصوص، إنها تسعى إلى أن يحتل الدين مكانه الصحيح في الحياة والمجتمع، وفي سلوك الأفراد وعاداتهم وأخلاقهم، وذلك بدلاً من تحويله إلى «وقود»، مجرد وقود وأداة للحراب السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وهي تسعى من جهة أخرى لنزع قناع «القداسة» عن فكر بشري وخطاب إنساني يسعى إلى قمعنا واستغلالنا والسيطرة على عقولنا ومستقبلنا باسم الإسلام. وفي هذا السياق يمكن فهم - بل يجب فهم - العبارات التالية التي انتزعت من سياقها في المقدمة المشار إليها وألصقت بها دلالات لا تعنيها إطلاقاً كما سوف يتضح: تقول تلك العبارات التالية لمسألة أهمية أن يكون الدين - وليس الإسلام وحده - عنصراً أساسياً في أي مشروع للنهضة: «وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل

الدين عن المجتمع والحياة. إن الخطاب الديني يخلط عن عمد وبوعي ماكر خبيث بين فصل الدولة عن الكنيسة، أي فصل السلطة السياسية عن الدين، وبين فصل الدين عن المجتمع والحياة» وهذه هي الفقرة التي ينقلها عبد الصبور شاهين في تقريره متجاهلاً ما سبقها وما تلاها ليصل إلى حكمه الضال المضل كما سيأتي. وتكملة الفقرة ما يلي ليتضح معناها عند القارئ: «الفصل الأول (أي بين سلطة الدولة وسلطة علماء الدين) ممكن وضروري وقد حققته أوروبا بالفعل، فخرجت من ظلام العصور الوسطى إلى رحاب العلم والتقدم والحرية، أما الفصل الثاني - فصل الدين عن المجتمع والحياة - فهو وهم يروج له الخطاب الديني في محاربته للعلمانية، وليكرس اتهامه لها بالإلحاد. ومن يملك قوة فصم الدين عن المجتمع أو الحياة؟ وأي قوة تستطيع تنفيذ القرار إذا أمكن له الصدور؟! والهدف الذي يسعى له الخطاب الديني من ذلك الخلط الماكر والخبيث واضح بيّن لا يخفى على أحد: أن يجمع أصحاب المصلحة في إنتاجه بين قوة الدين وقوة الدولة، بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ويزعمون فوق ذلك كله أن الإسلام الذي ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله. ولكن عجائب الخطاب الديني لا تنتهي، فيناقض نفسه ويحدثنا عن أسلمة العلوم والآداب والفنون! وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى في أوروبا أكثر من ذلك؟!» أ.هـ.

هل هناك مجال لبيان أكثر من هذا ووضوح أنصح من هذا للفارق بين الدين في ذاته والفكر الديني؟! وأي هجوم على الدين أو على «الغيب» في كل هذا التحليل النقدي للفكر الذي يغالط ويزيف المفاهيم. ينتزع عبد الصبور شاهين العبارات من سياقها ليقرر في يقين

عجيب وحسم قاطع غريب: «في المقدمة يهجم الباحث على «الغيب» بأسلوب غريب، فيجعل العقل الغيبي غارقاً في الخُرافة والأسطورة، مع أن الغيب أساس الإيمان» وحديثنا الذي يشير إليه مولانا الشيخ هو ما يتعلق بالخطاب الديني الذي ساند شركات توظيف الأموال بالإسلام، ومسألة «العقل الغيبي» لا وجود لها في النص المشار إليه من حديثنا لا تصريحاً ولا تلميحاً، حيث قلنا «إن عملية النصب الكبرى تلك لم يكن يمكن لها أن تحقق ما حققته دون تمهيد الأرض بخطاب يكرس الأسطورة والخرافة ويقتل القعل» فالحديث عن خطاب وليس عن العقل الغيبي، لكن الشيخ أراد أن ينسب لنا إنكار الغيب لكي يدلل بعد ذلك على أن الباحث ينكر «ما هو معلوم من الدين بالضرورة» فيلقي به وبخطابه في غيابة «الكفر» و«الردة». . . إلخ. وفي تعليقه على تفرقتنا بين فصل سلطة الدولة عن سلطة الدين وفصل الدين عن الحياة والمجتمع، وعن خلط الخطاب بينهما بهدف تشويه العلمانية وربطها بالإلحاد. . يقول كاذباً فضَّ اللَّه فاه:

«ولا أدري إن كان ذلك عن جهل بمفهوم العلمانية أو هو يضاعف من خطورة هذا الاتجاه بتزييف المفاهيم» وهذا ينقلنا إلى تزييف عبد الصبور شاهين وأتباعه للمفاهيم، خاصة العلمانية والماركسية، بل وتزييفه للأقوال التي لم نقلها، ونسبتها لنا، وهو ما يكشف عن دلالات خطيرة نناقشها في الفقرة التالية.

(3)

إذا كانت دعوة الباحث دعوة للتحرر من سلطة النصوص، فالمقصود التحرر من مفاهيم الهيمنة والشمول التي يضفيها بعضهم

عليها، وهم يفرضون تأويلاتهم هم وتفسيراتهم وحدها. إننا ندعو إلى ضرورة التحرر «من عبودية القراءة النصية الحرفية، وبضرورة التأويل بحسب رؤية تاريخية موضوعية للنص، وفي ضوء ما يتحقق من تطور وتغير في الأزمنة والأحوال ومناهج التفكير» كما قال محمود أمين العالم (**مجلة القاهرة**، العدد 127، يونيه 1993، ص 14). هذا التأويل الذي ننادي به يرى فهمي هويدي (**الأهرام** 26/ 1/ 1993) أنه مسألة «**في جوهرها عبث بالنصوص وتعطيل لها**».

وفي هذا الفارق بين فهم محمود العالم لأطروحاتي وفهم فهمي هويدي يكمن الفارق بين الفهم «العلماني» والفهم «الحرفي». لقد استخدم هويدي مصطلح «تعطيل» وهو مصطلح استخدمه خصوم المعتزلة، لوصف اجتهاداتهم في مجال «التوحيد» ونفي مشابهة الذات الإلهية للبشر. وهي تلك الاجتهادات العقلية الفلسفية التي أفضت بهم إلى تأويل آيات «الصفات» تأويلاً يتباعد بها عن الفهم الحرفي المفضي إلى «التشبيه» بمعنى مشابهة اللّه سبحانه وتعالى للبشر. وهنا نعود مرة أخرى إلى مسألة «العلمانية» التي أرى أنها «ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن الدولة والحياة».

كيف يفهم الخطاب الديني «العلمانية» وكيف يفهمها نصر أبو زيد؟! هذا سؤال مهم يبرز محور الخلاف، كما يبرز كم المغالطات والتزييف الذي لجأ إليه عبد الصبور شاهين وتابعه فيه الجمع الغفير من أنصاره ومريديه، وفي سياق فهم «العلمانية» ورد الحديث عن «الماركسية» لخضوع فهمها في الخطاب الديني للآلية نفسها، الآلية التي أطلق عليها في **نقد الخطاب الديني** آلية «رد

الظواهر إلى مبدأ واحد» (ص 32-37). وفي تحليلنا هنا لتلك المغالطات سنرد بشكل كامل على الاتهامين الرابع والخامس وهما: إنكار مبدأ أن اللّه سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء، وأنه هو العلة الأولى، والدفاع عن الماركسية والعلمانية ونفي صفة «الإلحاد» عنهما.

عن الاتهام الثاني يقول عبد الصبور شاهين بالحرف الواحد وهو بصدد التعليق على **نقد الخطاب الديني**: «وهو يدافع بحرارة عن الماركسية، الفكر الغارب، ويبرئها من تهمة الإلحاد، بل ويقول بخطأ تأويل الماركسية بالإلحاد والمادية، ولعله يتصور أن ماركس كان مؤمناً روحي النزعة» والعبارة الأخيرة تعديل مخفف للعبارة الأصلية التي يمكن قراءتها رغم الكشط، وهي (ولعله يصلي ويسلم على ماركس إمام المتقين). وبصرف النظر عن اللغة الخطابية الركيكة لم يبين لنا كاتب التقرير حيثيات الدفاع ولا سياقه في الكتاب، وهو السياق الكاشف عن آليات «الاختصار» و«الابتسار» و«التشويه» التي يعمد لها الخطاب الديني في مناقشة الأفكار والنظريات والاجتهادات، وهي الآليات التي ناقشناها كلها تحت آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد».

لقد شرح الباحث هذه الآلية قائلاً: «إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى لا يبلغه إلا العلماء (وهو التأويل الحرفي الذي سبقت مناقشته) يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع في الخطاب الديني. وليست هذه الآلية من البساطة والبداهة التي تبدو بها في الوجدان والشعور الديني العادي والطبيعي، بل نجدها في الخطاب الديني ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع، وتكاد تشل فعالية العقل في شؤون الحياة والواقع. ويعتمد الخطاب الديني في توظيفه لهذه الآلية ذلك الشعور

الديني العادي، فيوظفها على أساس أنها إحدى مسلمات العقيدة التي لا تناقش (ص 32).

هذه التفرقة التي نحرص عليها بين آلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد» في الشعور الديني وتوظيف الخطاب الديني لها تفرقة حاسمة وبارزة. بمعنى أنها تفرقه تنطلق - مرة أخرى - من تفرقتنا الأساسية بين «الدين» و«الفكر الديني». وليس في هذه التفرقة الإنكار الذي يزعمه عبد الصبور شاهين وينسبه للباحث، وهو الاتهام الذي تنامى وتزايد إلى حد الاتهام بالردة. يواصل المؤلف في كتاب **نقد الخطاب الديني** إبراز هذه التفرقة قائلاً: «وإذا كانت كل العقائد تؤمن أن العالم مدين في وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو اللّه في الإسلام - فإن الخطاب الديني - لا العقيدة - هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بردها جميعاً إلى ذلك المبدأ الأول، إنه يقوم بإحلال (اللّه) في الواقع العيني المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه، وفي هذا الإحلال يتم - تلقائياً - نفي الإنسان، كما يتم إلغاء لقوانين الطبيعية والاجتماعية ومصادرة أي معرفة لا سند لها من الخطاب الديني أو من سلطة العلماء» (ص 32).

ولنر الآن كيف فهم عبد الصبور شاهين - والمتابعون له -هذه التفرقة: يقول التقرير - وهو النص الأصلي هنا - «وهو (يقصد الباحث) ينعي على الخطاب الديني أن يرد كل شيء في العالم إلى علة أولى هي (اللّه) ويرى أن ذلك إحلال لـ(اللّه) في الواقع ونفي للإنسان، كما أنه إلغاء للقوانين الطبيعية والاجتماعية، ويورد ذلك في مورد الذم والاستنكار والتشكيك في العقيدة». لكن لأن هذا الفهم لا يستقيم لعبد الصبور شاهين، يلجأ إلى التزييف والكذب الشريح،

الذي إن دل على شيء فإنما يدل على عقل غير قادر على الاستيعاب. يواصل عبد الصبور شاهين في تقريره المشبوه: «ويميل - يقصد الباحث - إلى مقولة الفكر الغربي بأن اللّه خلق العالم ثم تركه يدور، كما أن صانع الساعة تركها تدور وحدها».

هكذا يرتكب كاتب التقرير حماقة مَنْ تعرض لهم الباحث بالنقد نفسه، ويؤكد بما لا يدع مجالاً للشك صحة الأطروحات، خاصة ما يتعلق منها بآلية «رد الظواهر إلى مبدأ واحد». وقبل المضي في التحليل نحب أن نشير إلى أن القول الذي ينسبه كاتب التقرير للباحث عن الفكر الغربي ومقولته قول ورد في كتاب **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف** ليوسف القرضاوي (دار الشروق، القاهرة 1984، ص 216). وقد استشهد الباحث بهذا القول الواصف للفكر الغربي في كتاب القرضاوي - وهو واحد من ممثلي الخطاب الديني المعاصر - في سياق تحليل الآلية المشار إليها، وواضح أن القرضاوي يجمع «الفكر الغربي» في سلة واحدة، ويلخص تاريخه الطويل والمتنوع والمتعدد الاتجاهات في مقولة واحدة من خلال مثال الساعة وصانعها. وكان هذا التحليل مثالاً توضيحياً للاختصار والابتسار والتشويه العمدي من جانب الخطاب الديني للنظريات والأفكار. لذلك كان تعليق الباحث على ذلك القول الذي لخص به يوسف القرضاوي تاريخ الفكر الغربي: «وليس مهماً هنا أن يكون مثال «الساعة وصانعها» معبراً عما يسميه الكاتب «التفكير الغربي» كله، فالدقة العلمية ليست مطلباً في الخطاب الديني، بل المهم هو ما يحمله الوصف «غربي» من دلالات وإيحاءات».

اتهام كاتب التقرير للباحث إذن بأنه ينكر مفهوم «العلة الأولى»

الذي يعني إنكاراً للألوهية اتهام باطل من أساسه، لكنه الاتهام الذي سوغ مسألة «عداوة النصوص» وسهَّل تصديقها من جانب النقلة والأتباع. لم يعد الأمر إذن مجرد «انتزاع» للعبارات من سياق، بل صار تزييفاً بهدف الوصول إلى غاية «التكفير/القتل» معنوياً أولاً، ثم يصبح القتل المادي مسألة وقت في مرحلة تنامي العنف والإرهاب. لم يفهم كاتب التقرير - أو لعله تعمد ألا يفهم - أن مبدأ «رد الظواهر إلى علة أولى» إذا خرج عن مجال الشعور الديني إلى مجال تفسير الظواهر والأحداث والأفكار يؤدي إلى نتائج وخيمة، والذين يتحدثون عن «التخلّف» - والإسلاميون على رأسهم - يتجاهلون هذا البعد الذي يكرسه الخطاب الديني في بنية العقل العربي منذ الأشاعرة والغزالي - والإمام الشافعي كما حللنا في كتاب عنه - حتى الخطاب المعاصر. وهذا هو المعنى الذي قصد إليه الباحث وعبّر عنه في العبارات الآتية:

«في هذا الخطاب، وبفضل هذه الآلية، تبدو أجزاء العالم مشتتة، وتبدو الطبيعة مبعثرة، إلا من الخيط الذي يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الخالق أو المبدع الأول. ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أي معرفة (علمية) بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان. هذا التصور امتداد الموقف (الأشعري) القديم الذي ينكر قوانين السببية في الطبيعة والعالم لحساب جبرية شاملة، تمثل غطاء أيديولوجيا الجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع (ص 32) (انظر أيضاً ص 38-40 من الكتاب نفسه في شرح مفهوم الغزالي لعلاقات السببية، وهو المفهوم الذي أسس هذه الآلية موضوع النقاش).

ولعله من الضروري أن نضيف هنا - من باب التوضيح - أن سيارة تلك الآلية في نسق الذهنية العربية الإسلامية يناهض بشكل جذري أي محاولات للإصلاح. والخطاب الديني حين يدافع عن هذا المبدأ - خارج حدود الشعور الديني - كأنه يدعو إلى التخلّف في حين يزعم أنه يسعى إلى التقدم. الأخطر من ذلك أنه مبدأ يتعارض مع أبسط مبادئ البحث العلمي الذي يهدف إلى اكتشاف الأسباب والعلل المباشرة لتفسير الظواهر. إن البحث العلمي في جوهره كشف عن علاقات وروابط، أي اكتشاف لقوانين من أجل مزيد من الوعي بالظواهر طبيعية كانت أم إنسانية. ومعنى ذلك أن المعرفة العلمية لا تستقيم برد كل الظواهر إلى العلة الأولى دفعة واحدة دون نظر إلى العلل والأسباب المباشرة. وفي الحياة الاجتماعية تؤدي سيادة هذا المبدأ إلى إهدار قوانين الثواب والعقاب في السلوك الاجتماعي، ويمكن تبرير كل شيء برده مباشرة إلى الإرادة الإلهية، كما يحدث في الكوارث والزلازل. ولا شك في أن هناك كوارث طبيعية كالزلازل والبراكين لها أسبابها الطبيعية، وهي حين تحدث تسبب كثيراً من الدمار الإنساني. لكن للإهمال والتسيب وانعدام الإحساس بالمسؤولية في إدارة مثل هذه الأزمات تأثير لا شك فيه في تحويل الخسائر الطبيعية إلى كوارث. وهذا هو الفارق بين المجتمعات التي تتبنى النظرة العلمية في التخطيط والإعداد بما في ذلك توقعات المستقبل، والمجتمعات التي تواجه أزماتها بالصبر متخلية عن حساب المهملين وعقابهم استناداً إلى مبدأ «الإرادة الإلهية».

هذا هو الفارق بين «العقل الغيبي» و«العقل الديني»، في حين يجد الأول تفسيراً لكل شيء في الإيمان، يسعى الثاني للكشف عن

الأسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخلى عن «الإيمان». والواقع أن العقل الغيبي هو العقل المستريح القابل لأي تفسير يضع يافطة الإيمان، وهذا بالضبط ما حدث في مأساة شركات توظيف الأموال باسم الإسلام. لقد ظن كثيرون - وهماً أو خداعاً - أن قوانين السوق يمكن بالإيمان ورفع يافطات الإسلام أن تجعل البعض يحققون أرباحاً خيالية لا تتحقق في أعتى المؤسسات الرأسمالية. كانت كلمة السر في ذلك كله هي «البركة» التي هي قرينة «التقوى» دون إدخال «العمل» عنصراً فاعلاً في المعادلة. هل يعقل أن يتخلى بعضهم طواعية عن قوانين العلم التي درسوها إلا إذا كان العلم مجرد قشرة على سطح الوعي؟!

والخطاب الديني لا يكرس هذه المقولة في الحياة الاجتماعية فقط، بل يجعلها منهجاً معرفياً، فيختصر كل شيء في مقولة واحدة سهلة، يحفظها الدارسون والطلاب ويكررونها عن ثقة ويقين. يتم اختصار «العلمانية» في «فصل الدين عن الدولة» كما يتم اختصارها في «الإلحاد». الأمر نفسه بالنسبة إلى الماركسية والداروينية والفرويدية. ويعجب المرء حين يتشدق الطلاب بمثل تلك الأقاويل بوصفها حقائق لا تقبل النقاش أو حتى التأمل. برامج وخطب ومواعظ، لم يقرأ منتجوها كلمة واحدة عن أي من تلك الاتجاهات والمذاهب، لكنهم قادرون على الحكم عليها، هكذا استناداً إلى من نقل عن المصدر الأصلي: سيد قطب الذي نقل بدوره عن أبي الأعلى المودودي. وفي قضية «أبو زيد» أعلن عبد الصبور شاهين ادعاءاته ضد نصر أبو زيد، ونقلها إلى مسجد عمرو بن العاص، ومنه انتشرت إلى كل المقالات والمساجد. كان الإعلان «أبو زيد يدافع عن العلمانية والماركسية،

المذاهب الملحدة الكافرة» والاستنتاج أن أبا زيد كافر ملحد يؤمن بالمادية ويرفض التفسير الديني للعالم. . إلخ.

والعلمانية لمن قرأ النزر اليسير عنها في الكتب المدرسية والملخصات ودوائر المعارف ليست نمطاً من التفكير معادياً للدين، بل هي تعادي التأويل الكنسي - تأويل رجال الدين - الحرفي للعقائد، وتناهض محاولة الكنيسة فرض تأويلها من أجل هيمنتها وسيطرتها. إنها نمط من التفكير يناهض «الشمولية» الفكرية و«الإطلاقية» العقلية للكنيسة، أي لرجال الدين، على عقول البشر حتى في شؤون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هي مناهضة حق «امتلاك الحقيقة المطلقة» دفاعاً عن «النسبية» و«التاريخية» و«التعددية» و«حق الاختلاف» بل و«حق الخطأ». وفي ظل «العلمانية» ازدهرت الأديان، وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصادرة. قد تخون بعض الأنظمة هذه المبادئ، وقد حدث هذا بالفعل في ظل الأنظمة «الشمولية» في شرق أوروبا. ولعله يحدث الآن في غربها بفعل التحولات التي بدأت في الحدوث في النظام العالمي بعد الحرب العالمية الثانية، وبحكم محاولة الرأسمالية العالمية «الهيمنة» و«السيطرة» على ثروات العالم الثالث. هذا كله باطل تجب مناهضته، لكن المبادئ العامة تظل صائبة ومشروعة. بل إن الوقوف في وجه التبعية ومناهضة محاولات الهيمنة والسيطرة لا يتم إلا وفق مبدأ «عدم امتلاك الحقيقة» وهو مبدأ العلمانية الجوهري والأساسي، هذا بالإضافة إلى كل ما يمكن أن يتحقق لو ساد هذا المبدأ في حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية.

نخلص من هذا كله إلى أن «العلمانية» ليست بالضرورة مضادة

للعقيدة، بل إن الإسلام هو الدين «العلماني» بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ولأنه كما شرحنا في كتابنا (انظر ص 54-55، 59-60) يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم والإنسان، أي الطبيعة والمجتمع، واكتشاف قوانينهما: «**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم**». وقد كانت حركة «العلم» عند المسلمين - الحركة الاستدلالية المعرفية - تبدأ بمعرفة «العالم» بوصفه علامة دالة على «اللَّه»، العلم لا يبدأ من «اللَّه» - الغيب - ليصل إلى الإنسان - الشهود - بل تبدأ الحركة من «الشاهد» لتصل إلى «الغائب». ويطول بنا المقام أو توقفنا أمام هذه الحقيقة لندلل على «علمانية» الإسلام. وحين تخلى العلماء المسلمون عن مبدأ «قياس الغائب على الشاهد» وعكسوه إلى «قياس الشاهد على الغائب» كان ذلك على حساب «التقدم» والازدهار العلميين. وقد ناقشنا هذا التحول في كتاب **مفهوم النص** - الباب الثالث»، وفي دراستنا عن «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني». وكان الإمام الغزالي هو بطل هذا التحول، وكأنه كان يمثل نقطة البدء في الانقلاب عن «علمانية» الإسلام إلى «كهنوت» الفكر الديني.

لذلك، نرى أن معاداة «العلمانية» في الخطاب الديني المعاصر - وهذا ما شرحناه في **نقد الخطاب الديني**: «يرتد - في أحد جوانبه - إلى أنها تسلابه إحدى آلياته الأساسية في التأثير (ونقصد رد الظواهر إلى مبدأ واحد)، ويرتد - في جانب آخر - إلى أنها تجرده من «السلطة المقدسة» التي يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الديني لموقف رجال الكنيسة في بدايات عصر النهضة فإنه يقترف الخطيئة نفسها حين ينادي بأسلمة

العلوم والآداب والفنون، ويجعل من ذاته «مرجعية» شاملة تكرر موقف الكنيسة الذي يستنكره نظرياً» (ص33). وفي سياق هذا النقد لموقف الخطاب الديني من العلمانية، تمّ الاستشهاد بمقولة الساعة وصانعها التي وردت في كتاب يوسف القرضاوي» تلخيصاً لاتجاهات الفكر الغربي. وهي المقولة التي كذب عبد الصبور شاهين - أو زيّف ولا فارق كبير بين الكذب والتزييف على كل حال - فنسبها للباحث.

وقد تم الاستشهاد في سياق الكتاب بكثير من الأمثلة على عمليات التزييف والتوشيه التي يلحقها الخطاب الديني بكل فكر يخالفه، وذلك دون أي محاولة لنقد ذلك الفكر من داخله، إن الخطاب الديني يكتفي عادة بإلصاق يافطة «الإلحاد» أو «المادية» وأحياناً «الصهيونية»، وهو الأمر الماثل في مناقشة فكر «نصر أبو زيد». وكما فعل ذلك بالعلمانية يفعله بالماركسية فيربط بينهما وبين الإلحاد من جهة، وبينهما وبين الصهيونية من جهة أخرى. ولم يكن الباحث في سياق تحليل آليات الخطاب الديني في الكتاب مشغولاً لا بالدفاع عن العلمانية، ولا عن الماركسية، ولا عن غيرهما من النظريات والأفكار. والسبب في ذلك بسيط وهو أن موضوع الكتاب ليس العلمانية ولا الماركسية بل هو تحليل الخطاب الديني بالكشف عن آلياته ومناقشة منطلقاته. لذلك تصبح مقولة الدفاع عن الماركسية والعلمانية - وهي المقولة التي تصور عبد الصبور شاهين وأتباعه إمكان إلصاق تهمة الإلحاد بالباحث عن طريق نسبتها إليه - مقولة زائدة لا سند لها من داخل الكتاب. هذا بالإضافة إلى ما قام به التحليل من «فضح» آلية الابتسار والاختصار والتشويه. يقول المؤلف في نهاية التحليل:

«وليس هذا الخلط (بين العلمانية والماركسية والصهيونية) مما يعنينا مناقشته هنا بقدر ما يعنينا الكشف عن توظيف آلية (رد الظواهر إلى مبدأ واحد) في الخطاب الديني، وقد ألمحنا إلى اختزال الماركسية في الإلحاد والمادية، فليس مهماً على الإطلاق في أي سياق ورد قول ماركس إن (الدين أفيون الشعوب)، وليس مهماً كذلك أن يكون هذا القول موجّه إلى الفكر الديني والتأويل الرجعي للدين، لا إلى الدين ذاته، بل المهم أن يؤدي هذا الاختزال غايته الأيديولوجية. وهكذا يؤكد الخطاب الديني - بمثل هذا التأويل والاختزال - مقولة ماركس، في حين أراد أن يدحضها» (ص 35). ويواصل المؤلف (ص 36): «ليس مهماً أيضاً في سياق الخطاب الديني إهدار مبدأ (الجدل) الذي يعد من أسس الفكر الماركسي ومن أولياته، وليس مهماً دعواه أنه فكر يهدف إلى تغيير العالم - لا مجرد تفسيره - بتغيير وعي الإنسان بوصفه أداة التغيير و(الفاعل) في التاريخ والواقع، فالخطاب الديني لا يستهدف الوعي بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجي».

إن الكشف عن أخطار التشويه والاختصار، بل والابتذال في مناقشة الأفكار، يعد من أهم أدوات (النقد) في الكتاب. لأن سيطرة الخطاب الديني على وعي العامة أدى إلى اقتناع كثير من الناس - وكثير من المتعلمين للأسف - بأنهم يعرفون ما هي العلمانية وما هي الماركسية وما هي الداروينية وما هي الفرويدية، بل يتناقش الناس علناً حول هذه الاتجاهات بطريقة مبتذلة. الأخطر من ذلك أن يشيع ذلك في كتابات بعض الأساتذة - الذين صاروا مشايخ ووعاظاً - وللكتابة سحرها، خاصة إذا كان الكاتب حاملاً لألقاب علمية لها خطرها.

يتصدى الكتاب للظاهرة كاشفاً عن مدى خطورتها في تزييف الوعي العام، وفي تكريس التخلف على جميع الأصعدة. الأخطر من ذلك تحويل المعرفة إلى «كبسولات» تُغْني عن الدخول في التفاصيل، استمراراً لعصر التلخيصات الذي كان إيذاناً بأفول عصر «التقدم» والازدهار في تاريخ المسلمين، إن الكشف النقدي عن الابتذال الفكري واحدة من أهم المهام التي نذر لها صاحب **نقد الخطاب الديني** حياته، دفاعاً عن الإسلام في نقاوته العلمانية، ودفاعاً عن «العقل» الذي كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت والوثنية.

(4)

ومن الضروري هنا أن نحاول إزالة كثير من الالتباس في الوعي العربي الإسلامي السائد، الالتباس الذي يفضي إلى تزييف المفاهيم أولاً، ثم إلى رفضها ثانياً. مفهوم «العلمانية» من المفاهيم الملتبسة غاية الالتباس، حيث تمّ وضعها وللأبد في خانة «معاداة الكنيسة» التي تمثل «الدين» فهي من ثم تعني معاداة «الأديان»، وباختصار تساوي الإلحاد. يعزى الفضل للمفكر سيد قطب في خلق هذا الالتباس، حين تحدّث عن صراع العلماء ضد الكنيسة في أوروبا في العصور الوسطى تحت يافطة: «الفصام النكد». ونقول من باب المساجلة ليس إلا، لا لسيد قطب وحده بل لكل معاندي العلمانية باسم الإسلام: إذا كانت الكنيسة وسلطة الكهنوت ظاهرات لا وجود لها في الإسلام - كما تزعمون - فلماذا هذا التعاطف مع الكنيسة ضد العلماء والعلمانيين؟ لكن القضية ليست في التعاطف مع الكنيسة بقدر ما هي في مناهضة العلم والعلمانية.

وهنا نأتي لالتباس آخر في اشتقاق كلمة «علمانية»: هل هي من العِلْم أم من العالَم. والأساس الاشتقاقي للكلمة هو من «العالَم» وليس من «العلم»، وإن كان هذا لا يعني أن دلالة الكلمة في تطورها التاريخي مفصولة عن دلالة «العلم». إن الاهتمام بالعالم وبشؤونه، وبالإنسان بوصفه قلب العالم ومركزه، هو جوهر دعوة «العلمانية». وكان هذا الموقف مناقضاً لموقف الكنيسة الذي يجعل من «الآخرة» ومن «العالم الآخر» الهدف والغاية. الصراع إذن كان بين «الدنيويين» إذا صحت الترجمة، و«الأخرويين»، وهذا معناه تركيز الدنيويين على الناسوت/ الإنسان دون إهدار اللاهوت/ الدين، في حين يركز الأخرويون على اللاهوت/ الدين مع إهمال الناسوت/ الإنسان. لكن السؤال هنا: هل أهملت الكنيسة حقاً شؤون «الدنيا» وعكفت على الأنشغال بشؤون الآخرة؟ التاريخ - تاريخ الكنيسة - يقول إنها كانت منغمسة في شؤون الدنيا لحسابها ولحساب الإقطاع الذي تسانده، في حين تدعو الإنسان/ القنّ المُسْتَغَل للبحث عن خلاصه الأخروي في طاعة الكنيسة، أي في طاعة سيده الإقطاعي. وبعبارة أخرى كانت الكنيسة تمارس إنتاج أيديولوجيا القهر والاستغلال في صراع دنيوي لا علاقة له باللاهوت أو بالدين.

وهذا يقودنا إلى التباس ثالث حول الفارق بين المسيحية والإسلام، وهو التباس يروّج له الإسلاميون استناداً إلى نص إنجيلي - رغم أنهم جوهرياً يؤكدون تزييف الإنجيل الأصلي - يقول: «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه»، كما يستندون إلى نص آخر يقول: «إذا ضربك أحد على خدك الأيمن فأدر له الأيسر». يستنبط بعضهم من أمثال هذه النصوص أن المسيحية في جوهرها ديانة أخروية، أي غير

علمانية. ويرون لذلك أن الكنيسة أخطأت حين تخلّت عن دورها وانغمست في شؤون الدنيا وتدخلت فيها. وأصحاب هذا الاستنتاج يرون أن «العلمانية» كانت بمثابة حركة تصحيح دينية في أوروبا، أي أنهم يخالفون سيد قطب - دون أن يشيروا إلى ذلك - في مسألة «الفصام النكد» تلك. ومن خلال علاقة التعارض التي يقيمونها بين الإسلام والمسيحية، حين يرون أن الإسلام دين ودنيا أو دين ودولة، يقولون إن العلمانية حالة غربية لا يحتاج إليها الإسلام.

هكذا نتحرك إلى الالتباس الرابع الخاص بالتعارض، بل والتضاد، بين الإسلام والمسيحية، على أساس أن المسيحية دين الخلاص الأخروي في حين أن الإسلام لا يفرِّق بين الدنيا والآخرة ولا بين الدين والدولة. وأساس هذا الالتباس يمكن تلمّسهُ بصفة عامة في هذا الفصل غير التاريخي بين «الدين»، أي دين في نشأته ومرحلة تأسسه، وبين تاريخه الاجتماعي البشري. التجربة التاريخية لكل من الإسلام والمسيحية في مرحلة النشأة والتأسيس مختلفة: نشأت المسيحية دينَ أقلية في مجتمع خاضع لسلطة خارجية. لذلك كان من الطبيعي أن تنحو تعاليمه ناحية المسالمة والموادعة. لكن ذلك لم يستمر بعد أن تبنت الدولةُ المسيحيةَ وجعلت منها ديناً لها، وهنا نشأت الفِرَقُ والاتجاهات والتفاسير المختلفة. ومعنى ذلك أن الحديث عن مسيحية جوهرية ثابتة خطأ منهجي فادح، والحديث عن الطبيعة الأخروية الثابتة إنتاج لوعي أيديولوجي زائف.

الأمر نفسه ينطبق على الإسلام الذي اجتاز فترتين حاسمتين في مرحلته التأسيسية: الفترة المكية، حيث كانت التعاليم ترتبط بالعقيدة وبالوعد والوعيد، لكنها تنحو اجتماعياً منحى المسالمة والموادعة. لم

يكن لمحمد أي سلطة في مكة سوى مساندة قومه بني هاشم له ضد عداء قريش. وفي الفترة المدينية صار الإسلام دولة، وتوحدت السلطتان الزمنية والروحية في يد القائد الروحي والنبي الذي يتلقى الوحي. ونلاحظ هنا أن التعاليم الدينية أخذت منحى دنيوياً، وأن ممارسات النبي صارت ممارسات قائد الدولة. هذا التحوّل، هل هو تحوّل في بنية الدين ذاته، أم هو تحوّل تاريخي؟ وماذا لو لم يلق النبي تأييد أهل المدينة ومساندتهم؟! لكن السؤال الأخطر: هل هذا التوحّد التاريخي الذي حدث في المدينة بين السلطتين خاص بشخص النبي أم أنه توحُّد أبدي دائم يجب الحفاظ عليه؟ من الواضح أن الخلاف بين الأنصار وأهل مكة حول مسألة «الحكم» انصب على هذه النقطة، ومن الواضح أنه كان ثمة اتجاهان: اتجاه للفصل تزعمه أهل المدينة، واتجاه للدمج تزعمه أهل مكة. وتغلب اتجاه الدمج، وهذه غلبة تاريخية تفسرها نظرية العصبية عند ابن خلدون، بمعنى أنها غلبة اجتماعية سياسية لا إقرار لمبدأ ديني. هكذا نرى العودة للتاريخ الاجتماعي السياسي لكل من المسيحية والإسلام تنفي هذا التعارض الذي يضع الأولى في خانة «الآخرة» ويضع الثاني في خانة «الدنيا».

ويقودنا ذلك إلى الالتباس الخامس، وهو التباس خاص بأيديولوجيا الإسلام السياسي الراهنة: إذا كان الإسلام ديناً ودنيا، وإذا كانت العلمانية هي الدنيوية، فلماذا رفض العلمانية ومعاداتها؟ في هذا السؤال ينكشف المستور: يجيب بعضهم إن الإسلام لا يحتاج إلى العلمانية لأنه لا يعادي العِلْمَ من جهة، ولا يهمل الدنيا من جهة أخرى، وهذا لا يفسر ذلك العداء الشديد للعلمانية الذي يصل إلى حد التحريم. وهنا نصل إلى تعارض الشعار الإسلاموي (الإسلام دين

ودنيا) مع موقف أيديولوجيا الإسلام السياسي من القضايا الدنيوية: السياسية، الاقتصادية الاجتماعية من جهة، والثقافية الفكرية الإبداعية من جهة أخرى. اتجاهات أسلمة العلوم والفنون والآداب، وكذلك المؤسسات والبنى، تفضي إلى تحكيم المعايير الأخروية/الأخلاقية في الممارسات الدنيوية. وبعبارة أخرى، المطلوب ارتهان الدنيا لمصلحة الدين، أو بالأحرى لمصلحة التأويل السلطوي للدين، وهو ما يؤدي إلى نفي الإنسان وإلى نفي العالم. في تاريخ الفكر الإسلامي يجب الفحص فيما إذا كان الفكر يوجِّه حركة الإنسان ناحية اللّه (الأشعرية والصوفية) أو فيما إذا كان ينطلق من بنية اللحظة التأسيسية الأولى في الوحي: اللّه يخاطب الإنسان بلغته موجهاً له رسالة لتحقيق مصلحته الدنيوية أولاً. وسنجد أن سيادة الاتجاه الأول السلطوي سيادة لها أسباب اجتماعية تاريخية، وليست نابعة من صدق موضوعي يتماهى مع جوهر الدين.

هنا نصل إلى الخلاصة: إذا كان التوحّد بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية حدثاً تاريخياً وواقعة اجتماعية، فمعنى ذلك أنها ليست جوهر الإسلام. ويكون النداء العلماني الراهن نداء في معركة اجتماعية يتم فيها ارتهان العالم والإنسان لمصلحة التأويل السياسي النفعي البراجماتي (السلطوي) للإسلام. ثانياً: إن واقعة الوحي ذاتها واقعة تاريخية وليست واقعة أزلية ميتافيزيقية، بدليل أن المسلمين اختلفوا في علم الكلام حول «قِدْمِ الكلام الإلهي أو حدوثه» (قِدَمِ القرآن وخلقه). وهذا الخلاف يؤكد أن سيطرة مفهوم «القِدَمْ» يجد تفسيره في التاريخ الاجتماعي السياسي ولا يعطي للمفهوم صدقاً موضوعياً. ومن منظور فلسفي لاهوتي يجب التفريق بين الفعل الإلهي

في التاريخ والفعل الإلهي خارج التاريخ. الفعل الإلهي في التاريخ فعل تاريخي خاضع لمنهج التحليل التاريخي، وهذا الوحي والكلام الإلهي والقرآن. إن سعيَ لغة النصّ لتحويل اللحظي والتاريخي إلى دائم وأبدي وثابت هو جزء من بنية اللغة بشكل عام، وواحد من أهم آليات اللغة الدينية بشكل خاص. لكن هذا التسامي والتعالي بالدلالات لا ينفي أهمية الفحص التاريخي للدلالات. لذلك نجد أن استناد الخطاب الإسلاموي إلى بعض النصوص لطرح مفاهيمه وأفكاره يحتاج إلى تفكيك لكشف بنية الدلالة واكتشاف تاريخيتها، وهنا تنكشف كل أيديولوجيا التزييف للدين وللدنيا، كما يتبين حجم الفزع، الأيديولوجي من النداء العلماني.

بقيت كلمة أخيرة:

أن العلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع، وهي الحماية الحقة للمجتمع المدني ولا قيام له بدونها. إن الذين يتحدثون باسم الإسلام عن المجتمع المدني ويرفضون العلمانية يقعون في تناقض مبدئي، وأقل منهم تناقضاً أولئك الذين ينادون صراحة بالدولة الدينية المؤسسة على «الحاكمية». خطر الخطاب الإسلامي بشقيه (المدني والديني) أنه يحول «الدين» إلى مجرد وقود سياسي، وبذلك يحرم المجتمع من الطاقات الروحية والأخلاقية للدين. ومن أجل هذا يلجأ إلى تزييف المفاهيم وعلى رأسها «العلمانية»، حيث ينتقل من مسألة «فصل الدين عن الدولة» إلى تعبير «فصل الدين عن المجتمع»، وهكذا يقوم بعملية خداع دلالي عن طريق هذه

النقلة غير الملحوظة غالباً. العلمانية كما شرحناها في سياقها التاريخي وفي دلالتها الفكرية لا تعادي الدين، ولكن بما أنها تعتمد على مبادئ كلية مهمة فهي التي تحرر الإنسان حتى من الاضطهاد الديني. من أهم مبادئ الفكر العلماني أنه لا سلطان على العقل إلا العقل، ونقصد بذلك العقل كفعالية ونشاط باستمرار، وليس العقل بما هو معقولات ثابتة كما يتوهم الإسلامويون.

الإسلام في حركته الأساسية يعد - من جانب آخر - نفياً للجاهلية، إلى للسلوك الفردي والاجتماعي القائم على الطائفية والعصبية العرقية. وحين يؤكد هذا النفي يؤكده بالاحتكام إلى «العقل». وعلينا أن نوسع مفهوم «العقل» لا يعني «القيد» كما هو في التراث الإسلامي لنؤكد مفهوم «الحرية»، وهو مفهوم تأسيس في النصوص الدينية. وإذا أضفنا لمفهوم «العقل» و«الحرية» مفهوم «العدل الاجتماعي» نكون هكذا صُغْنا مبادئ ثلاثة يمكن اعتبارها «مقاصد كلية» جديدة للمشروع الإسلامي. وهنا نتجاوز «المقاصد الكلية» التي أنجزها الشاطبي منذ عدة قرون. لكن الأمر يحتاج لقراءة علمانية لا للنصوص وحدها بل للتاريخ الاجتماعي للمسلمين وللواقع الذي تدور المعركة على أرضه. هنا تصبح «العلمانية» مطلباً ملحاً لحماية الإسلام ذاته، بدلاً من اللجوء إليه كمجرد ملاذ أو ملجأ أو مهرب.

ربما لا تصل الرسالة إلى الإسلاميين، لكن من المهم أن تصل إلى «العلمانيين» الذين يخضعون للابتزاز الديني في أغلب الأحوال، فيتحاشون استخدام مصطلح «العلمانية» تقيةً وخشيةَ الاتهام بالكفر والإلحاد. لكنهم بهذه التقية يؤكدون بالصمتِ التزييفَ الذي كشفناه،

هذا إلى جانب أن تركيزهم على مسألة «المجتمع المدني» دون ذكر للعلمانية يؤدي إلى تزييف مفهوم «المجتمع المدني» ذاته، لأنه لا يمكن أن ينهض إلا على أساس علماني. والأهم من ذلك كله أن **تصل الرسالة إلى الجمهور الصامت الحائر بين «الإسلام» و«العلمانية»** والمتردد بالصمت الذي يُفْضي صمتهُ إلى استمرار الحال على ما هو عليه، لأنه بالصمت يؤيد السلطة أو السلطات القائمة المترددة بدورها، والتي تزايد على كلا الاتجاهين فتبدو ذات وجهين، وتؤكد تبعيتها في جميع الأحوال.

(5)

ينقلنا ذلك إلى «الكهنوت» الذي يدافع عنه الخطاب الديني حين يتهم «أبو زيد» بأنه يهاجم الصحابة والأئمة. لقد صدر كتاب عنوانه **نقض مطاعن نصر أبو زيد في القرآن والسنة والصحابة وأمة المسلمين** (المختار الإسلامي للطبع والنشر، القاهرة 1993). وهو كتاب إن دل على شيء فإنما يدل على تحول الصحابة والأئمة - في وعي أستاذ جامعي - إلى آلهة لا يجوز المساس بهم بالنقد، حتى لو كان النقد متوجهاً لما يسمى بـ«العقل الجمعي» في فترة تاريخية محددة، ولأن مستوى النقاش في الكتاب لا يترفع كثيراً عن مستوى مواعظ شيوخ المساجد والزوايا وإن فاقهم في استخدام مفردات الشتائم التي تصل إلى حد البذاءة، فإننا لن نتوقف هنا عند تفاصيل ما ورد فيه. ويكفينا هنا مسألة «الطعن في الصحابة» للاعتبارات الآتية:

الاعتبار الأول: أن الطاعن في الصحابة لا يضيره كثيراً أن يطعن في غيرهم، لأنه «لا يضر الشاة سلخها بعد ذبحها». الصحابة من

منظور أمثال صاحب الكتاب ربّاهم النبي ومدحهم اللَّه سبحانه في كتابه ووصفهم بصفات التقوى والسكينة. . إلخ (انظر ص 50ـ54 من الكتاب) فلا يجوز المساس بهم ولا بعصرهم، ولا يجوز أن يخضع مجتمعهم للتحليل بمعايير التحليل الاجتماعي، ولا يجوز النظر إلى صراعاتهم وخلافاتهم بوصفها صراعات وخلافات بشرية: إنها مجرد خلافات في الفهم والتأويل والتفسير، ولكل منها وجه من الحقيقة، وما علينا إلا التسليم بذلك.

الاعتبار الثاني: ما تثيره مسألة «الطعن في الصحابة» من الاتهام الذي شاع وانتشر عن الباحث بأنه «يطعن في القرآن» أو «يشوه تاريخه»، وذلك في سياق مناقشتنا لمسألة «الأحرف السبعة»، وقد وصل أمر الاتهام بالطعن في القرآن إلى أن نقلته الصحافة من لغة «المجاز» إلى لغة الحقيقة حين صدّرت صحيفة «الشعب» - لسان حال حزب العمل (الإسلامي) - تحقيقها بتاريخ 13/ 4/ 1993 بكاريكاتير يصوّر شخصاً مكتوباً على رأسه «نصر أبو زيد» يمسك خنجراً يطعن به المصحف فتسيل من المصحف الدماء. وهذا عن يمين الرسم، أما الجانب الأيسر منه فيحتله وجه امرأة محجبة ذات ملامح هادئة وضّاءة، وفي وسط الرسم شخص مزدوج الوجه: وجه بسم ينظر إلى جهة اليمين - نصر أبو زيد والمصحف الذي يسيل منه الدماء - قائلاً «حرية رأي»، والوجه الآخر عابس متجهم ينظر إلى المرأة في اليسار قائلاً «تطرف». مكتوب على الصورة المزدوجة الوجه في منتصف المشهد الكاريكاتوري «العلمانيون».

لذلك كله يمكننا أن نعتبر أن اتهام «الطعن في القرآن» هو الاتهام المركزي الذي تفرعت منه باقي الاتهامات الخاصة بالطعن في الصحابة

والأئمة، وعلى رأسهم الإمام الشافعي بالطبع. ولبيان تزييف المفاهيم وتشويه الأفكار وصولاً إلى هذا الاتهام - الذي بدأه تقرير عبد الصبور شاهين - نتوقف أمام أهم الأفكار المطروحة في دراسات الباحث عن القرآن، طبيعته وتاريخه ومنهج دراسته وتحليله. وهناك كتاب كامل عن الموضوع هو **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، صدرت طبعته الأولى عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، وصدرت الثانية عن المركز الثقافي العربي (بيروت - الدار البيضاء)، وطبعته الثالثة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب.

اعتمدت دراستنا في ذلك على ما أطلقنا عليه اسم «الحقائق الإمبريقية» المعروفة جداً في «علوم القرآن» من مثل «المكي والمدني» و«أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ» و«طبيعة الوحي» وأضفنا إليها في الباب الأول «المتلقي الأول للوحي». وقد أوصلتنا تلك الحقائق إلى علاقة وثيقة بين مفهوم الوحي في ثقافة ما قبل الإسلام ومفهوم الوحي في القرآن. واستنبطنا من ذلك أن الوحي ليس ظاهرة مفارقة للواقع التاريخي الاجتماعي الذي نزل فيه القرآن، وأن على الباحث دائماً أن يضع هذا الواقع التاريخي في اعتباره. وشرحنا بما لا يدع مجالاً للتوهم أن التحليل التاريخي الاجتماعي لظاهرة الوحي لا يتعارض من المصدر الإلهي للوحي. وأكدنا أن فهم القرآن بوصفه بناء لغوياً ومنتجاً ثقافياً لا يعني إنكار جانبه الإلهي إطلاقاً. وفي الباب الثاني من الدراسة تناولنا علوم «المناسبة بين الآيات والسور» و«الخاص والعام» و«الإعجاز» و«الوضوح والغموض» و«التفسير والتأويل». كانت تلك العلوم كاشفة عن تأثير النص القرآني في تشكيل ثقافة ما بعد الإسلام. وقلنا إن النص المنتَج (بفتح التاء) مع ظاهرة

الوحي تحول - في سياق التاريخ الاجتماعي - إلى نص منتِج (بكسر التاء). وقلنا إن علوم الثقافة العربية - بما فيها الفلسفة والشروح على الفلسفة اليونانية - لم تخل من تأثر بهذا النص الذي صار هو «المعيار» في تاريخ الثقافة.

في «الباب الثالث» ناقشنا «التحول» الذي أصاب مفهوم النص - نكرر مفهوم النص لا النص ذاته - في الثقافة مع تطور الفكر في إطار تاريخ المجتمع العربي. وحللنا في هذا السياق أطروحات الإمام الغزالي كاشفين عن أبعادها الاجتماعية والسياسية ودلالتها الأيديولوجية، وهي الأطروحات التي صارت مهيمنة في مجال الفكر الديني، وهي التي يعتمد عليها الخطاب الديني المعاصر في مجمله.

كان من الطبيعي أن يثير الكتاب كثيراً من التساؤلات، لكنها كانت تطرح جميعاً في الندوات وقاعات الدرس. وكانت تدور كلها حول «الخشية» من منهج التحليل اللغوي لما يمكن أن يؤدي إليه من مساس بقداسة النص. لكن العجيب والغريب أن أحداً من أقطاب الخطاب الديني لم يكتب عن الكتاب ولم يناقش أطروحاته، وذلك باستثناء أستاذ أزهري كتب مقالاً في مجلة **الأزهر** (سبتمبر 1991) عن «دراسة القرآن على الطريقة اليسارية» وهو مقال لا قيمة له لأنه لم يناقش شيئاً. وكتب الشيخ عبد الجليل شلبي سلسلة مقالات في جريدة **الجمهورية** لم تتناول من الكتاب إلا الفصل الأول، ثم تناولت بالهجوم والتجريح محمد أحمد خلف اللّه صاحب رسالة «الفن القصصي في القرآن» التي أثارت ضجة شبيهة في الجامعة وخارجها عام 1948، والأستاذ الذي كان مشرفاً على الرسالة الشيخ أمين الخولي (جريدة **الجمهورية** 26، 27، 28، 29 مايو 1991م).

ومن الطريف أن الشيخ عبد الصبور شاهين زعم، في سياق الضجة الإعلامية حول تقريره المشبوه، أنه تدخل لحماية هذا الكتاب **مفهوم النص** وصاحبه من الأزهر، حيث وجد هذا الكتاب في مجمع البحوث الإسلامية مكتوباً عليه كلمة «كافر». زعم الشيخ أنه عارض الأزهر ومسؤوليه في موقفهم من هذا الكتاب (**روز اليوسف** 5/ 4/ 1993 ص 55). ولا نريد أن نكذب الشيخ لأنه هو نفسه يكذب نفسه حين يدلي في التصريح نفسه أن قضية «أبو زيد»: «لو تحولت إلى النائب العام فربما يصبح مستقبله (. . .) مهدداً بالضياع (. . .) لقد أرضيت ضميري العلمي بالتقرير الذي كتبته ولست مستعداً لقبول السقوط والانحراف في الفكر». وهذه أقوال متناقضة، فأغلب الظن أن الشيخ عبد الصبور شاهين - إن لم يكن كاذباً في مسألة موقف الأزهر من مفهوم النص - أراد بتقريره أن يقدم للأزهر مبررات إضافية للتكفير وبأثر رجعي، لكن الدليل على كذب الشيخ إعلان الأزهر على لسان مدير إعلام مكتب شيخ الأزهر - محمود الحنفي - رداً على ما نشر في جريدة **عقيدتي** (27/ 4) عن قيام الأزهر برفع دعوى للتفريق بيني وبين زوجتي، وعن اجتماع مجلس مجمع البحوث الإسلامية برئاسة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق لبحث قضية (. . .) والآثار التي ترتبت عليها من هجوم قادة العلمانية على الفكر الإسلامي ودراسة التقارير التي وردت حول الموضوع: أعلن الأزهر (**روز اليوسف** 3 مايو 1993 ص3) أن لا علاقة للأزهر بما نشر في صحيفة «عقيدتي»، وأضاف المتحدث الإعلامي: «إن الأزهر يضم لجنتين فقط: اللجنة العليا للدعوة، ولجنة الوعظ والإرشاد، ولم تتم إثارة «قضية أبو زيد» في أي منهما.

ويصرف النظر عن أكاذيب عبد الصبور، فإن دفاعه المزعوم عن **مفهوم النص** - إن صح - لم يشفع لمؤلفه في أن يحظى إنتاجه العلمي بالقراءة الموضوعية نفسها غير المتربصة. وأغلب الظن أن «التربص» كان قائماً منذ صدور **مفهوم النص**، وما أحدثه من أثر إيجابي في ما كتب تقريظاً له، وهو كثير. وكان عبد الصبور شاهين في انتظار الفرصة لكي ينقض على خطاب «أبو زيد» النقدي. ومن هنا فقد أثار مسألة العدوان على قداسة النص والطعن فيه من زاوية أخرى لا بدَّ من شرحها قبل إيراد اتهامات شاهين في تقريره المغرض، والذي تولدت عنه - بآليات النقل والإتباع - كل الاتهامات التي تتصدر مانشيتات بعض الصحف.

في أكثر من بحث تعرضنا لمسألة التخوف على قداسة النص القرآني من دراسته وفق مناهج التحليل اللغوي المعاصر وأدواته. وكان استدلالنا لتبديد تلك المخاوف يعتمد على الطبيعة المزدوجة للنص، تلك الطبيعة التي تجمع بين الإلهي والبشري. اللَّه سبحانه وتعالى هو المتكلم، لكن اللغة التي أوحى بها كلامه هي اللغة العربية (لسان القوم الذين نزل فيهم الوحي). وشرحنا أن الوقوف عند جانب (المتكلم) ينفي أو يكاد صفة «الرسالة» عن القرآن، وهي صفة متواترة. والرسالة تعني الاهتمام بالمخاطَب (بفتح الطاء)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل «بشرية» اللغة، لأنها ظاهرة اجتماعية. وحتى إذا كنا من الذين يتصورون أن الأصل في اللغة تعليم اللَّه سبحانه وتعالى لآدم الأسماء كلها - بحسب ما ورد في سورة البقرة وبناء على فهمه فهماً حرفياً - فإن ظاهرة «تعدد اللغات» واختلافها تؤكد أن البشر قد أبدعوا عن هذه اللغة الأصلية - التي لا

نعرف كنهها ولا طبيعتها - لغاتهم البشرية. ومعنى ذلك أن الجانب البشري في الوحي، سواء من جهة المتلقي الأول وهو النبي (صلّى اللَّه عليه وسلّم) أو من جهة اللغة، هو الذي يجب أن يحتل اهتمامنا.

ولكي نزيد القضية وضوحاً وبروزاً جاء الحديث عن طبيعة السيد المسيح، وقلنا إن معجزة ميلاده لا تفني بشريته، وكونه بشراً من لحم ودم لا ينفي المعجزة الإلهية لهذا الميلاد، وهنا عقدنا المقارنة بين القرآن والمسيح من حيث إن كليهما «كلمة اللَّه»، الأولى أوحيت إلى محمد ليبلغها إلى قومه، والثانية ألقيت إلى مريم. وهي مقارنة تهدف إلى كشف تهافت منطق الذين يقفون فقط عند الجانب الإلهي من القرآن، ويدافعون عنه في مواجهة خطر مزعوم. إن سعي الباحث لإنتاج وعي علمي بالدين وتفسير عقلاني للنصوص يُدخل التاريخ ومصالح البشر عنصراً جوهرياً فيه هو الخطر الذي يحسه الخطاب الديني. ولعل هذا الخلاف - إلى حد التكفير - يستدعي إلى الأذهان معركة الخلاف حول «قدم القرآن وحدوثه» مع الفارق بين الصيغتين وبين المعركتين بالطبع. وهذا الخلاف الأخير تعرض له الباحث بالتحليل والتفسير في أكثر من بحث من بحوثه.

أصحاب مقولة «القدم» يقفون عن الإلهي، ويتصورون للقرآن وجوداً أزلياً في اللوح المحفوظ خارج التاريخ، أي إن للقرآن وجوداً خارج مصالح البشر وخارج قوانين علاقاتهم الاجتماعية. ومثل هذا التصور ينتج «الكهنوت» بكل تفاصيله وظلاله الكنسية في العصور الوسطى. لكن ذلك لم يمنع الباحث في أكثر من سياق من نقد أصحاب مقولة «خلق» القرآن وحدوثه، لما قاموا به - حين ناصرهم الخليفة المأمون - من اضطهاد لخصومهم، الأمر الذي حول الخلاف

الفكري إلى نزاع سياسي تحسمه السلطة (مجلة **القاهرة**، أكتوبر 1992).

الخلاف إذن خلاف تصورات وليس خلاف عقيدة، وهناك فارق يعرفه الباحثون جميعاً بين «الظاهرة» في ذاتها، و«التصور» الذي ينتجه الناس في عصر معيّن من الظاهرة. والعلوم الإنسانية - التي ينتمي إليها تحليل الخطاب - تدرس «التصورات» وتحلل مفاهيم الناس. من هنا حين يسعى الباحث إلى إبراز البُعد البشري لظاهرة الوحي - والقرآن من ثم - فإنه لا يريد إلغاء البعد الإلهي. إنه يسعى لتأصيل وعي كلي للظاهرة نقيضاً للوعي الجزئي المؤدي إلى خلق «الكهنوت» الذي يحتكر حق التأويل ويرفض الاختلاف، بل ويسعى لامتلاك الحقيقة الدينية، ومن ورائها الاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية. في هذا السياق وقعت المقارنة بين القرآن والمسيح وبين محمد والسيدة العذراء. ويمكن أن نضيف هنا كثيراً من الأدلة الخطابية التي يمكن لأصحاب الخطاب الديني أو يفهموها: هل آدم الذي خلقه اللَّه بيديه ونفخ فيه من روحه - طبقاً لما جاء في القرآن - بشر أم إله؟! هو بشر بالقطع رغم مصدره الإلهي، فلماذا إذا قلنا إن للقرآن من حيث لغته - التي هي اجتماعية بشرية - جانباً بشرياً هو الذي يعنينا في الدراسة ويمهد لنا مناهج الفهم، لماذا إذا قلنا ذلك صرنا كفاراً ملاحدة طاعنين في القرآن والعقيدة؟!!

يقول عبد الصبور شاهين في تقريره المشبوه تعليقاً على مقالة «الكشف عن أقنعة الإرهاب» بالحرف الواحد، ولاحظ الإحساس الطاغي بامتلاك الحقيقة في الحكم على الأفكار: «والباحث في هذا المقال يكشف أيضاً عن خلل في الاعتقاد إذ يرى أن الإلهي إذا تجلى

في اللغة يكاد يكون بشرياً، وأن الإلهي تجلى في القرآن (التنزيل) كما تجلى في المسيحية في صورة المسيح البشر، ابن الإنسان، وهذا كفر صريح (ثم شطب العبارة الأخيرة واستُبدلت بها للتخفيف عبارة: وهذا تصور غريب ومرفوض). ويواصل التقرير «ففي رأيه (يقصد الباحث) أن هناك جدلية الإله/ الإنساني، وهي صيغة من التلازم بين الطرفين لكل منهما أثر في الآخر، وهل هناك إهانة للعقيدة أشنع من هذا؟».

ويعود عبد الصبور شاهين في تعليقه على دراسة «إهدار السياق في تأويله الخطاب الديني» ليكرر الاتهامات نفسها مضيفاً إليها تزييف الأفكار، والكذب على لسان الباحث بأقوال لم ترد. ومن الجدير بالذكر أن البحث يقدم تحليلاً في قسمه الأول لمستويات السياق التي يجب الاهتمام بها ومراعاتها في فهم النص القرآني. هذا التحليل يتجاهله التقرير تجاهلاً تامّاً، قافزاً بشكل مباشر إلى النتائج التي يرفضها عارضاً لها بشكل مشوه مبتذل، بل وخائن لأبسط قواعد الأمانة العلمية. يقول عبد الصبور شاهين ناقلاً:

«يتم في تأويلات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التي ناقشناها في القسم الأول. وفي كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية ما تزال (كذا) تصورات حية في ثقافتنا». ثم يواصل عبد الصبور شاهين معلقاً ومصدراً أحكامه التي لا تقبل الرد: «وهذا الكلام الغريب ناشئ عن المقولة التي يؤمن بها وهي (أن القرآن منذ أن نزل على محمد أصبح وجوداً بشرياً منفصلاً عن الوجود الإلهي)، فإعجاز

القرآن بهذا المعنى أسطورة، وكونه كلام اللّه أسطورة وانتماؤه للمصدر الغيبي أسطورة، فهو (الباحث) يتحدث بحسم عن أسطورة وجود القرآن في عالم الغيب إنكاراً لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح (موضوعاً) للفكر، بل هو موضوع للاعتقاد فقط، فضلاً عن استخدام كلمة «أسطورة» في وصف وجود القرآن، وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزاً قبيحاً» أ. هـ.

لن نتوقف طويلاً عند الأستاذ الجامعي (عضو اللجنة العلمية الدائمة للأساتذة) الذي لم يقرأ من دراسة مطولة سوى هذه السطور التي تمثل واحدة من نتائج التحليل الموجودة في القسم الأول. أقصد بالطبع «القراءة» بمعناها الحقيقي لا مجرد التلاوة. ولنا على تلك الأحكام مجموعة من الملاحظات التي تكشف عن خطاب شاهين المتربص. الملاحظة الأولى البارزة: تصور الشيخ امتلاكه للحقيقة، لأن وجود القرآن في اللوح المحفوظ منذ الأزل باللغة العربية مجرد «تصور» وليس حقيقة يمكن التأكد منها. إنه «تصور» - ضمن «تصورات أخرى» - لعالم الغيب الذي لا يصلح كما قال بحق موضوعاً للفكر. لماذا إذن يجعل الشيخ من «تصوره» - وهو تصور كثيرٍ من أصحاب نظرية «القدم» - الحقيقة الثابتة في عالم الغيب؟! هل اطلع الشيخ وأسلافه الأشاعرة على ذلك «الغيب»؟! أم هو الإرهاص؟! إن قول اللّه تعالى عن القرآن: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ لا يعني بالضرورة المعنى الحرفي للوح، فثمة إمكانية أكثر توافقاً مع المنهج العقلي للإسلام للتأويل المجازي للوح وللكرسي وللعرش.. إلخ. والخلاف حول ذلك يا مولانا ليس خلافاً في «العقيدة»، بل هو خلاف «تصورات». من الذي منح «تصورك»

صفة الحقيقة المطلقة؟ إنه الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، الآلية التي حللناها في **نقد الخطاب الديني**.

الملاحظة الثانية: استنتاجك أن إعجاز القرآن أسطورة وكونه كلام اللّه أسطورة مغالطة، بل تزييف وخيانة لأبسط قواعد الأمانة. الحديث كان عن «أسطورة» تصور الوجود الأزلي في اللوح المحفوظ. وبقية «التصور» الذي لا يعلمه الشيخ: أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف من كلماته في حجم جبل يسمى جبل «قاف». هل يدري الشيخ ما هو جبل «قاف» هذا؟! هو جبل أسطوري يحيط بالأرض من كل جهة، أسهب المتصوفة في الحديث عنه وربما نبع تصوره من تحليل الصورة الكتابية للحرف (ق) الذي تقع على طرفه الأيمن دائرة، تصور المتصوفة - والحروفيون منهم بصفة خاصة - أنها دائرة الأرض. هل أحيل الشيخ إلى قراءة كتابي **فلسفة التأويل** خاصة ما كتب عن تأويل الحروف؟! لقد كان الكتاب ضمن الإنتاج المقدم ليفحص العضو المحترم ما إذا كان هناك استغلال لبعض الأفكار أو الأطروحات أم لا. هل فعل الشيخ ذلك؟ كلا، بل اكتفى بتوزيع الاتهامات والأحكام القطعية بالكفر.. إلخ.

الملاحظة الثالثة: الأحكام الصريحة مثل «خلل الاعتقاد» و«الكفر الصريح» و«إهانة العقيدة» أحكام تفضي إلى ما أفضت إليه من نتائج، لكن الأهم من ذلك أنها تؤكد ما سبق شرحه في **نقد الخطاب الديني** من محايثة مقولة «التكفير» لبنية الخطاب الديني. وفي سياق هذه الملاحظة يعيب التقرير على الباحث نقده لخطاب سيد قطب في الكتاب المشار إليه لأنه يصم كل المخالفين بالكفر. هنا يثور عبد الصبور شاهين لأنه يرى أن وصف المخالفين في العقيدة بالكفر

جزء من عقيدة الإسلام. وهذا التصور يوافق عبد الصبور شاهين فيه كثيرون، وقد دافع المدافعون عن تقرير عبد الصبور شاهين على أساس أن «التكفير» منهج إسلامي قرآني. يقول عبد الصبور شاهين في تقريره:

«وقد تتبع الباحث فكر سيد قطب حتى فيما أثبتته نصوص القرآن، فهو يستنكر أن يوصف المخالفون للإيمان بالكفر، وكأنه اعتراض على القرآن ذاته الذي جاء فيه في سورة البيّنة ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ كما جاءت آيات كثير في وصف المخالفين للإسلام بالكفر» ونلاحظ هنا أن كاتب التقرير يخلط بين «الخطاب القرآني» والخطاب الديني، فاتهامات الكفر يوزعها الخطاب الديني على الأعيان والأشخاص - كما هو الحال في التقرير - في حين أن الخطاب القرآني يحكم على أوصاف وتصورات وعقائد دون تحديد أو تخصيص.

ولا نريد أن نلفت انتباه صاحب التقرير - أستاذ اللغويات أو رئيس قسم اللغويات - إلى أن كلمة «كفر» تستخدم بدلالات متدرجة ومتفاوتة في الخطاب القرآني، بدءاً من المستوى اللغوي - الذي يعني الستر والتغطية - إلى المستوى الاسطلاحي. والخطاب القرآني في النهاية - كما يعلم الشيخ - لا يستدل به بمثل هذه البساطة والخفة، التي يعيبها أمثاله - شاشات التلفاز في المناسبات العصيبة - على شباب الجماعات الإسلامية. وهذا يقودنا إلى ملاحظة رابعة وأخيرة هي أن أستاذ اللغويات - أو رئيس قسمها - لم ينتبه أو يشير - ولو من باب النقد والاعتراض - إلى أي من أدوات التحليل المستخدمة في الأبحاث وهي كثيرة. ويعني ذلك أن «الخيانة» العلمية التي يقترفها

التقرير تبدأ من التزوير لتنتهي إلى الابتذال فالتضحية بالعلم من أجل الوعظ. السبب معروف، فلا يمكن مقارنة ما يدره الوعظ للشيخ من أرباح بما يمكن أن يدره العلم. ولم يخجل الشيخ أن يقول لطلابه ذلك في إحدى محاضراته: **لو كنت أعرف أن كل هذه الضجة ستحدث؟؟ كل هذه الضجة ومكافأتي على قراءة الإنتاج - كل هذا الإنتاج - خمسة وأربعون جنيهاً فقط!**

(6)

يتضاءل إلى جانب اتهام «الطعن في القرآن» مسألة «الطعن في الصحابة» فالصحابة من منظور الخطاب العلمي بشر يخطئون ويصيبون. لقد اختلفوا إلى حد التقاتل بالسيف كما هو معروف، فكان طلحة والزبير والسيدة عائشة في جانب مناهض لعلي بن أبي طالب. وقبل ذلك اختلف كل من أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب حول السياسة الاقتصادية، أي حول توزيع الثروة، فكان اجتهاد أبي بكر التوزيع بالتساوي وعدم منح السابقة في الإسلام أي ميزة على أساس أنها ميزة دينية يكون الثواب عليها أخروياً. وكان رأي عمر بن الخطاب أنه لا يصح التسوية بين من تحمل العنت وكافح من أجل الإسلام قبل الهجرة، ومن آمن بعد الفتح. هذا الخلاف أفضى إلى نتائج في السياسات انعكس أثرها على الأوضاع. حين يتصدى البحث العلمي بالتحليل للعوامل التي كانت تؤثر في هذه الخلافات: هل يخرجه ذلك من دائرة الإسلام؟ هذا ما يحاول الخطاب الديني أن يصوره.

الخلاف في السقيفة عشية وفاة النبي صلّى اللّه عليه وسلّم بين

المهاجرين والأنصار، ألم تكن للعصبية - التي حاول الإسلام القضاء عليها - دخل فيها؟ كيف نقرأ التاريخ إذن؟ نقرأه وندرسه أم نغمض العين فلا نتعلم؟ أليس التاريخ هو خبرة الماضي التي يؤدي الوعي بها إلى حسن التخطيط للمستقبل؟! كل تلك أسئلة يتجاهل الخطاب الديني ما تتضمنه من إمكانيات لفتح باب المعرفة والوعي. يتجاهل ذلك لحساب «التسبيح» بالماضي وإضفاء هالة من القداسة حول الأشخاص، وهذا هو «الكهنوت» الذي يكرسه الخطاب الديني، ويزعم لنا أن لا كهنوت في الإسلام. مرة أخرى نعود لمناقشة عبد الصبور شاهين لمقالة الكشف عن أقنعة الإرهاب، حيث يتنكر بشكل سافر لمسألة «الأحرف السبعة» التي ذكرتها كل المصادر، والتي اختلف العلماء في تحديد المقصود بها، وهي ظاهرة تتعلق باختلافات في قراءة القرآن وصلت ببعضهم - ومنهم عمر بن الخطاب في إحدى المرويات - إلى تخوم التشكيك في صحة قراءة القارئ الذي استمع إليه. ومن الغريب أن عبد الصبور شاهين - قبل أن يتحول إلى واعظ متكسب - درس هذه القضية في أطروحته للدكتوراه التي نشرها بعنوان (تاريخ القرآن) وصدرت عن دار القلم بالقاهرة 1966، أي منذ ربع قرن من الزمان. في هذا الكتاب يقول عبد الصبور شاهين:

«فالذي نرجحه في معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين مستويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن، وتفاوت التعليم، وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل لما لا يتغير به المعنى المراد» (ص43) ثم يعود في (ص77) ليطلق عليها مصطلح «القراءة بالمعنى» ويرى أنها نتيجة طبيعية لإباحة قراءة القرآن بسبعة أحرف،

ويتساءل هل كل هذه القراءات مصدرها النبي صلّى اللَّه عليه وسلّم؟ أي هل هي قراءات بالسماع تندرج في مفهوم «السنة»؟ ويجيب عن هذا السؤال قائلاً (ص 44) «ليس من حقنا، ولا في مقدورنا أن نعطي عن ذلك إجابة محددة. ولكن الذي يعين سياق الأحاديث على القول به، أن بعضها كان إقراراً منه صلّى اللَّه عليه وسلّم، وبعضها الآخر كان إقراراً لمن أقرأه، أو استمع إلى قراءته، ولم يستطع أن يأتي بحروف النبي على وجه الدقة، لاختلاف اللهجة، وتفاوت القدرة.

هذا هو عبد الصبور شاهين عام 1966، يدرك أن «الأحرف السبعة» هي اختلاف لهجات وقدرات، وأنها ليست قراءات مسموعة من النبي، بل ويقول إنها من روح التيسير الذي تميّز به الإسلام. هل زعم أحد أن عبد الصبور شاهين يتحدث عن قرآنات كثيرة؟؟ لكن عبد الصبور شاهين - الواعظ وخطيب جامع عمرو بن العاص بالقاهرة - يُنْكر الحقائق العلمية التي يعلمها، وينفر من محاولة تحليل دلالة الأحرف السبعة، ومن محاولة الكشف عن الأسباب التي أدت إلى إلغاء التيسير والرخصة بتثبيت القراءة على قراءة قريش. الفارق بين الباحث وعبد الصبور شاهين أن الباحث يحاول تفسير الظاهرة التي قضت على تعددية القراءة. وقد يكوّن التفسير الذي يطرحه الباحث غير مقبول من عبد الصبور شاهين، فيدخل في دائرة الخلاف الفكري. لكن أن يتنكر عبد الصبور للحقائق ويتجاهل ما سبق له أن درسه فهذا هو التزييف والخلط، بل والخيانة العلمية. يرى الباحث - وهذا اجتهاده - أن المشروع الإسلامي - كما يعبّر عنه في القرآن وفي

مسلك النبي - مشروع عربي إنساني، من هذه الزاوية فهو مشروع مضاد للعصبية التي أطلق عليها اسم «جاهلية» بالمعنى الذي شرحناه في **نقد الخطاب الديني**. هذا المشروع تحول في المدينة إلى «دولة» وجمع الرسول بين الزعامتين الدينية والسياسية، وبعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى حدث الخلاف. وكان هناك إصرار من جانب قريش على استمرار الزعامة السياسية فيها، لكن ذلك كان يستدعي الحرص على الزعامة الدينية كذلك.

ويمكن تحليل الصراعات التي حدثت بعد ذلك في ضوء هذه الحقيقة، فهناك صراعات بين بطون قريش - بني هاشم وبني أمية - وهناك صراعات ضد قريش، والخوارج خير مثال لها، وكان قبول الخوارج للتحكيم توقعاً منهم لإمكانية إخراج الأمر من «مضر» كما ورد في كتاب **صفين** لنصر بن مزاحم أن بعضهم كان يصيح «حتى لا يحكمنا مضري إلى قيام الساعة». كان انتقال السلطة إلى عثمان بن عفان إيذاناً بانتقالها إلى البيت الأموي، الأمر الذي أجج الصراع. قد يكون هذا التحليل صائباً، وقد يكون مخطئاً، لكنه لا يفسر التاريخ على أساس أنه «مؤامرة» كما تقوّل عبد الصبور شاهين على الباحث. في سياق هذا الصراع يمكن تقديم تفسير للإصرار على الحرف القرشي، أو قراءة قريش، في تسجيل القرآن، وكل قارئ لكتاب **المصاحف** للسجستاني يدرك أن بعض الصحابة لم يعجبهم ذلك، ولم يقل أحد إنهم كانوا معادين للإسلام، لا نريد أن نطيل في قضية لم يكن يصح لعبد الصبور شاهين أن يتناولها بمثل ذلك الابتذال العلمي.

ماذا يقول عبد الصبور شاهين (1993) عن القضايا السابقة بعد أن يورد ما قاله الباحث عن تعدد القراءة في عصر النبوة وعن تثبيتها في

عصر عثمان: «وهذا كلام خطير لا يمكن قبوله إلا في مجال معيّن من الانتماء الأيديولوجي الذي يعمد إلى تشويه تاريخ القرآن نتيجة عدم فهم العلاقة بين القرآن والقراءات. بل وقصداً إلى التشويه، كأن المسلمين عرفوا في عهد النبوة (قرآنات) كثيرة فوحدتها خيانة عثمان في قرآن واحد»، هل تحدث أحد عن «خيانة عثمان» أم المسألة تحليل لاتجاهات عصر واختلافات قوى وصراعات اجتماعية وسياسية طبيعية في المجتمعات البشرية؟ وغنيٌّ عن البيان أن وعي الفرد أو نيّته - في التحليل الاجتماعي - ليس هو بؤرة الاهتمام، فللتاريخ قوانينه، وللمجتمعات آلياتها في التطور، بصرف النظر عن «نوايا» الأفراد وضمائرهم. لكن عبد الصبور شاهين يُصِرُّ على استخدام مفردات «التآمر» فيتقوَّل على لسان الباحث: «إن أبا بكر كان يحكم باسم القبيلة، وكذلك باقي الخلفاء الراشدين من سلسلة التآمر. وقد ذهب - ويقصد الباحث - إلى أن عثمان كان يعمل لحساب قريش حين قضى على تعددية النص التي تمثلت في السماح بقراءاته وفقاً للهجات العربية المختلفة، فألغى كل القراءات لحساب القراءة القريشية، وهو كذب وجهل وافتراء، (أما الكذب والجهل) فلأن القراءة لم تكن باللهجة، بل هي بالرواية، والقراءة سنة متبعة، وأما الافتراء فهو القول بأن عثمان كان يعمل بنزعة قبلية استثماراً لمؤامرة السقيفة واستمراراً لطغيان قريش» أ. هـ.

ها هو شاهين 1993 يتنكر لشاهين 1966، فينكر أن الأحرف السبعة اختلاف لهجات، ويقرر في ثقة يحسد عليها أنها «سنة متبعة» وهو ما تردد في قبوله سنة 1966. من الكاذب ومن الجاهل؟ «مَنْ المُفتري» ومن تحدث عن تآمر ومؤامرات، إلا عبد الصبور شاهين.

لكن عجائب عبد الصبور شاهين الواعظ 1993 لا تنتهي فيعود ليكرر ذلك في تقريره مرة ثالثة، حيث يقول «ثم نجده (الباحث) يخوض مرة أخرى في موقف الإسلام من القبيلة، فيرى أن الإسلام لم ينفها، بل احتفظ لها بأهم خصائصها الثقافية ممثلة في اللهجة الخاصة إلى درجة السماح بتعدد قراءات النص الديني - القرآن - وفقاً للسان كل قبيلة، وذلك ما عرف بالأحرف السبعة، وهو رأي مردود على صاحبه، لا يقبل منه إطلاقاً، ولأنه يمثل إساءة إلى القرآن ذاته، عن جهل فاضح لم يكلف نفسه عناء البحث عن الحقيقة في مظانها».

(7)

هذا الكم من المغالطة والخلط الذي مارسه عبد الصبور شاهين ضد نقد الخطاب الديني اعتمد على قراءة عدة صفحات من الكتاب، أي من الفصل الأول تحديداً علاوة على المقدمة. ولم يتعرض أستاذ اللغويات ورئيس قسم الدراسات اللغوية بكلية دار العلوم بالتحليل أو النقد للمنهجية المستخدمة في الكتاب للكشف عن «آليات» الخطاب الديني، أو في تحليل «منطلقاته». كل ذلك غائب تماماً رغم أنه موضوع الفصل الأول من الكتاب.

من العبث بعد ذلك كله أن نسأل عبد الصبور شاهين عن عرضه وتحليله ونقده للفصلين الثاني والثالث من الكتاب. لم يرَ الرجل الفصلين المذكورين فضلاً عن أن يقرأهما، لأن غمامة «العداء» والرغبة العارمة في «القتل» و«الاغتيال» حوّلت عضو لجنة الترقيات إلى ما يشبه الكائن الهائج الذي يضرب برأسه في كل اتجاه. ومن شأن مثل ذلك الهياج أن يصيب صاحبه بالعمل الأكاديمي. والأعجب من ذلك ما

حدث في اجتماع اللجنة التي تبنت هذه المغالطات لتعبّر عن رأيها الجماعي. ويزداد العجب ليصل إلى درجة الذهول حين تقف الإدارة الجامعية - ممثلة برئيس الجامعة آنذاك الدكتور مأمون سلامة ونائبه آنذاك أيضاً محمد الجوهري - وراء هذا «الهراء» ضاربة عرض الحائط بتقريري مجلس قسم اللغة العربية ومجلس كلية الآداب.

الفارق بين تقرير عبد الصبور شاهين وتقرير محمود علي مكي يجسد الفارق بين «الواعظ» و«الأستاذ». الأول لا يقبل الاختلاف لأنه يتصور امتلاكه للحقيقة بحكم الأقدمية وبحكم الزي والسمت والهيئة والمنصب، بينما يقف الثاني هادئاً راسخاً شامخاً يقدِّر كل جهد ويختلف اختلاف الأنداد، ولا ينقص من قدره أن يلْمس نبوغ التلميذ وتفوقه. «الواعظ» يسوؤه أن يتفوق عليه أحد لأنه يتصور ذلك نزاعاً على السيادة، بينما يغمر «الأستاذ» السرورُ والبهجةُ لأنه ينشغل بتقدم المعرفة لا بنمو حسابه - أو حساباته - في البنوك.

وعبد الصبور شاهين هجر «الأستاذية»، أو لنقل بالأحرى أن الأستاذية هجرته، حين اختار أن يكون وكيلاً «للريان»، أي حين اختار أن يكون طالب «مال» متوهماً أنه قد نال كفايته من «العلم». توهم أنه شبع من «العلم» فانشغل بجمع المال مع أنهما شأنان متعارضان. كانت هذه النقلة علامة تحول «الأستاذ» إلى «واعظ». وليته كان واعظاً حقاً يدعو الناس إلى قِيم الحق والخير والخلق القويم، بد أن يتحوَّل إلى «واعظ» بالأجر ومفتٍ تحت الطلب. هكذا يخسر الإنسان - ناهيك بالأستاذ - نفسه، حتى لو كسب العالم كله، ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

ينزعج عبد الصبور شاهين انزعاجاً لافتاً من «النقد»، ويرى أن

«النقد» سمة معيبة، وينعى على الكتاب في فصله الأول نقد الأزهر والدولة، ويكاد عبد الصبور شاهين يستعدي الدولة ومؤسسة الأزهر على الباحث حين يصف المؤلف بأنه يتحدث بنغمة «حادة». ورغم أن نقد الدولة ومؤسساتها جزء من مهمة المواطن، ناهيك بالأستاذ الجامعي - وعبد الصبور شاهين نفسه لا يكف عن مهاجمة كثير من مؤسسات الدولة في خُطَبه بمسجد عمرو بن العاص - فإن هذا العداء للنقد من جانبه ينصب على **نقد الخطاب الديني في المحل الأول**.

وهذا ما يفسر نفور عبد الصبور شاهين من نقد الباحث لفكر «سيد قطب» الذي يتصوره عبد الصبور شاهين فوق النقد. إن فهم «الواعظ» للنقد كما هو واضح فهم مبتسر ومختل، إنه يخلط بين «النقد» و«النقض»، في حين أن الأول لا يعني ما يعنيه الثاني من «هدم». وهنا نلاحظ أن فهم عبد الصبور شاهين للنقد لا يكاد يتجاوز فهم العوام وصغار الكتاب والشعراء الذين لا يتقبلون من الناقد لكتاباتهم وأشعارهم أقل من «الإطراء» و«المديح». «النقد» أداة وشرط من شروط المعرفة، أداة لتأسيس الجديد، وشرط للتمييز بين الجوهري والعارض في القديم أو السابق.

ونقد خطب سيد قطب، بل ونقد الخطاب الديني جملة، لا يُخرج الباحث من دائرة الإيمان كما أراد عبد الصبور شاهين أن يوهم الناس - ونجح للأسف مع بعض أعضاء اللجنة العلمية - بقوله: «إن الباحث وضع نفسه مرصاداً لكل مقولات الخطاب الديني، حتى ولو كلفه ذلك إنكار البداهيات، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة». ولا نريد أن نطيل في هذه النقطة فقد تكفل رد قسم اللغة العربية بإبراز هذا الخلط والتزييف من جانب كاتب التقرير.

تبقى جزئية مضحكة مبكية في تقرير عبد الصبور شاهين في مناقشته، أو بالأحرى في هذيانه، لكتاب **نقد الخطاب الديني**، تلك هي النقطة المتعلقة بالدفاع عن «سلمان رشدي»، والربط بين روايته **آيات شيطانية** ورواية **أولاد حارتنا** لنجيب محفوظ. عبد الصبور شاهين يدّعي قراءة رواية «سلمان رشدي»، بدليل أنه يدعي أن الباحث «غالباً لم يقرأها»، وبدليل المخالفة نفهم أنه قرأها. الدليل الثاني الذي نستشف منه أنه قرأها قوله عنها إنها اشتهرت بالفساد والهلوسة، وأنها حفلت بنتن أدبي وعفونة خرجت من أحشاء كافر مرتد.

هل هذه أحكام من قرأ الرواية؟ لكن ليست هذه هي المشكلة، بل المشكلة أن عبد الصبور شاهين يزايد على الباحث، فضلاً عن أنه يدّعي عليه بالباطل. لم يكن الباحث مشغولاً بقيمة رواية «سلمان رشدي»، وإنما ورد الاستشهاد باسم سلمان رشدي وروايته في سياق تحليل آلية المسارعة إلى «التكفير» في خطاب الإسلاميين دون قراءة أو تثبت، أي إن الباحث كان في سياق تحليل منظور عام وأفق ذهني يتحرك فيه الخطاب الديني ويحرّك من خلاله الجماهير. لكن تعليق عبد الصبور شاهين حين أهدر السياق الذي ورد فيه الاستشهاد أكّد تحليل الباحث تأكيداً لا يحتاج إلى بيان حين وصف ما لا يعلم بالفساد والهلوسة والنتن الأدبي والعفونة، وحين وصف الكاتب بأنه «كافر مرتد».

والذي لا يعلمه عبد الصبور شاهين أن الباحث قرأ الرواية **آيات شيطانية** حين صدورها، وقبل تلك الضجة التي أثارها الخميني. وفي رأي الباحث إنها رواية «رديئة» من المنظور الأدبي والجمالي. والروايات الرديئة يتجاهلها النقاد عادة فتموت موتاً طبيعياً، لكن «الضجة» التي أثارها الخميني لحشد الجماهير خلف قضية وهمية

أعطت للرواية قيمة نابعة من هذا «السُّعار» الذي تلبّس بعضهم لقتل كاتب. هذا «السُّعار» نفسه أحاط - وما زال - برواية **أولاد حارتنا** لنجيب محفوظ مع الفارق الأدبي والغني بين الروايتين. وكثيراً ما يستطيل الجهّال على الأعمال الأدبية باسم الدين والعقيدة فيخلقون حالة «تربص» بين «الدين» و«الإبداع». تلك هي القضية: أن يتصدى غير المتخصصين للحديث في مجالات لا يجيدون الحديث فيها. وهذا ما فعله عبد الصبور شاهين متوهماً - أو موهماً الآخرين - أن **نقد الخطاب الديني** يدافع عن «سلمان رشدي» ويضعه في سلة واحدة مع «نجيب محفوظ».

وعبد الصبور شاهين «الواعظ» لا يكف عن المزايدة، فيتهم الباحث بأنه «يزيد في الخروج على معايير النقد الموضوعي، ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، بل هو يسقطها حين يضع سلمان رشدي في موقع مشابه لموقف الكاتب نجيب محفوظ في (**أولاد حارتنا**)».

والحقيقة التي يتجاهلها عبد الصبور شاهين ضارباً عرض الحائط بأمانة الكتابة الفكرية أن رواية **أولاد حارتنا** في موقف مشابه تماماً لرواية **آيات شيطانية** من حيث موقف الخطاب الديني منهما. لكن عبد الصبور شاهين يريد أن يتظاهر بالدفاع عن «نجيب محفوظ» وعن رواية **أولاد حارتنا**، والأولى به لو كان هذا قصده أن يدافع عن الرجل والرواية من على منبر مسجد «عمرو بن العاص» أو أن يناقش الشيخ محمد الغزالي وغيره من أقطاب الفكر الديني في موقفهم من الرواية.

والسؤال الآن: هل يجرؤ عبد الصبور شاهين على الدفاع العلني عن رواية **أولاد حارتنا**، أم أن القصد من وراء هذه الزايدة تشويه **نقد الخطاب الديني**؟! ومن الذي يتجاهل هنا «معايير النقد الموضوعي»:

عبد الصبور شاهين أم نصر أبو زيد، الخطاب الديني الذي يمثله الأول، أم **نقد الخطاب الديني** بالخروج عن على معايير النقد الموضوعي ويتجاهل أمانة الكتابة الفكرية، فإنه في الواقع يكشف عن حقيقة ما حدث له حين رأى صورته متجلية واضحة في الكتاب.

لقد نجح **نقد الخطاب الديني** في أن يعكس لعبد الصبور شاهين ولأمثاله صورتهم، إنْ على مستوى الخطاب أو مستوى السلوك، وهذا ما يفسر حالة «الذعر» التي أصابته حين رأى صورته منعكسة على سطح مرآة **نقد الخطاب الديني**. وكان رد الفعل الأوّلي - وغير المتعقل بالطبع - محاولة التخفّي وكسر المرآة، وذلك بإلحاق الصفات التي كشفها الكتاب بالكتاب وصاحبه. هكذا يتصور كثيرٌ أن ما ينعكس في المرآة يرتد إلى المرآة ذاتها، فيسعون إلى تدميرها، وهذا بالضبط ما يحاوله عبد الصبور شاهين حين يعكس صفاته هو على الكتاب: الخروج على معايير النقد الموضوعي، وتجاهل أمانة الكتابة الفكرية.

ولنر الآن كيف يختتم عبد الصبور شاهين حكمه على **نقد الخطاب الديني**، وهو الختام المسك الكاشف عن كل السمات التي شرحناها وحللناها في الكتاب أو في هذه المقدمة. ها هو «الواعظ» يعتلي منبر الخطابة حاملاً سيفه الخشبي طارحاً وراء ظهره كل ما تعلّمه في سنوات حياته المبكرة، ملخصاً لنا وعيه ومستعرضاً فصاحته وبلاغته:

«ولسوف يطول بنا الحديث ولن ينتهي إلى نتيجة، كما أن الكتاب كله لم يصل إلى أي نتيجة سوى تلك النغمة المسرفة، فهو بحق:

جدلية تضرب في جدلية لتخرج بجدلية تلد جدلية تحمل في أحشائها جنيناً جدلياً متجادلاً بذاته مع ذاته، إن صح التصور أو التعبير».

* * *

وتعليقنا الأخير أن الشيخ شاهين أحكم الحصار - في ما تصور - على **نقد الخطاب الديني** وعلى مفهوم النص وعلى الإمام الشافعي بكل هذه الافتراءات التي بدأت بالعداوة للنصوص وانتهت بالطعن في القرآن والصحابة، مروراً بإنكار مبدأ «العلة الأولى» والتهجم على الغيب. وكلها اتهامات أعيد إنتاجها عبر منابر الإعلام الديني المختلفة في مصر وخارجها. إنه الحصار بهدف القتل، لكن العقل النقدي لا يكف أبداً عن العمل، فحوّل الخطاب الديني إلى موضوع للتحليل، وبسلاح النقد وضعه في حجمه الطبيعي: خطاب مبتذل ركيك، قد ينجح في قتل الشخص أو في حصاره، لكنه أبداً لن ينجح في إسكات الصوت. ها هم يحاولون تطبيق أحكام «الردة» على **نقد الخطاب الديني** الذي لن يكف أبداً عن النقد حتى تنجلي الظلمة عن العقل، وتنفتح نوافذه للنور.

الفصل الثاني

مشكلات البحث في التراث

الإمام الشافعي بين القداسة والبشرية

كثير من اللغط الذي أثير حول عقيدة المؤلف، إلى حد الاتهام بالردة، مستنبط ظاهرياً من قراءة كتاب: **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، وهذا أمر غريب ومثير يستحق التأمل والتعليق: إلى هذا الحد تكون الدراسة التحليلية النقدية لفكر واحد من الأئمة جارحة للخطاب الديني، فيسارع إلى إثارة الشعور الديني عند العامة، دون أن يدرك أن هذا المسلك يتعارض مع كل الأطروحات السياسية التي يرفعها هذا الخطاب لحشد الجماهير؟ مفهوم «الصحوة الإسلامية»، يفترض تجديداً في مجال الفكر الديني يجعله ملائماً لحاجات العصر، ويجعله قادراً على الوفاء بتقديم إجابات للتساؤلات الكبرى التي تشغل الإنسان المسلم في واقعه من جهة، وفي علاقة هذا الواقع بالعالم من حوله من جهة أخرى، ذلك العالم الذي لم يعد جزائر وتجمعات منفصلة، بل صار في حكم القرية الصغيرة، بحكم تطور وسائل الاتصال ونقل المعلومات. وهذ يمكن تجديد الفكر الديني دون تناول «تراث» هذا الفكر تناولاً تحليلياً نقدياً، يتجاوز حدود التناول التقليدي ذي الطابع الاحتفالي الذي يكتفي بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها واختصارها، فتفقد حيويتها وخصوبتها، وتصبح أشبه بالمعرفة المجمدة؟

والتساؤل الثاني الذي يطرح نفسه: هل الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة ومن سواهم من الأئمة والخلفاء إلا بشراً مارسوا حقهم في الاجتهاد والتفكير، وتركوا لنا تراثاً يستحق منا أن نفكر فيه ونجتهد كما فكروا هم واجتهدوا؟ أم أن الخطاب الديني يرفع لواء «الاجتهاد» و«الجديد» بشرط أن يدور المجتهد والمجدد في إطار اجتهادات وتجديدات بعض كبارهم؟ والسؤال الثاني يتولد عنه سؤال ثالث - جارح هذه المرة - هل الموقف الدفاع الذي يحتمي به بعض ممثلي الخطاب الديني ضد تحليل أفكار الشافعي ونقدها هو في الحقيقة دفاع عن الشافعي الذي أنجز مشروعه الفكري في القرن الثاني الهجري، وتوفي في أوائل القرن الثالث، أم هو في الحقيقة دفاع عن «التقليد» الذي يحتمي باسم الإمام الشافعي بكل ما يمثله في الضمير الإسلامي من قيمة علمية وفكرية؟

في طرح هذا السؤال الأخير ينكشف المستور في بنية الخطاب الديني، فهو خطاب يحتمي بالتراث ويحوله إلى «ساتر» للدفاع عن أفكاره هو الطابع «التقليدي» ذاته الذي يميل إلى «إبقاء الوضع على ما هو عليه»، وذلك في تعارض تام مع ادعاءاته السياسية. وهنا نكتشف أن الدفاع المستميت موجه للطابع النقدي للخطاب الذي يطرحه الكتاب - خاصة حين يكشف «خطوط» التقليد الخفية الممتدة من القرن الثاني حتى القرن الخامس عشر الهجري - «النقد» بمعناه العلمي أي المسلح بمنهج تحليل الخطاب هو «العدو» الذي يريد الخطاب الديني أن يغتاله. ولكي تسهل له عملية «الاغتيال» تلك، يقوم بعملية إضفاء قداسة على الموضوع «خطاب الشافعي»، تنأى به عن أن يكون موضوعاً للدرسة التحليلي النقدي. لكن عملية «إضفاء القداسة» هذه

يراد بها أن تُغَطِّي - في الحقيقة - أطروحات ذلك الخطاب الديني، وتداري تقليديته. إنهم يتصورون امتلاكهم للإمام الشافعي ولفكره وللتراث بشكل عام، ويتصورون بناء على ذلك أنه ليس من حق أحد سواهم أن يكتب عن الإمام الشافعي أو عن غيره من الأئمة.

الدليل على ذلك قول **محمد بلتاجي** - عميد كلية «**دار العلوم**» وأستاذ الفقه وأصوله - بين يدي تعليقه على الكتاب «إن. . كتب في صلب تخصصي وهو الفقه وأصوله وهذا ليس تخصصه» (جريدة **الشعب**، 16 إبريل 1993، ص 2)، ويؤكد هذا مرة ثانية يقول. . «إن. . كتب في تخصصات أصول الفقه (الشريعة) وليس اللغة العربية أو الدراسات الأدبية واللغوية، وما كتب فيه هو تخصص لجنة الشريعة، ومن هنا جاء تقريري هذا». وليس الأمر في الحقيقة محتاجاً لهذا التبرير، فمن حق **محمد بلتاجي**، ومن حق كل مهتم بالتراث، أن يعلق على الكتاب وينقده لكن ليس من حق أحد الادعاء باستئثار التخصص، فضلاً عن أن الحديث عن «التخصصات» بوصفها مناطق ملكية خاصة حديث يجافي أبسط مبادئ المعرفة العامة، وها هو **بلتاجي** يضع تخصصات «الفقه» و«اللغة» و«الأدب» في جزر منعزلة. صحيح أنه يتراجع نسبياً عن حق الامتلاك هذا، ولكنه تراجع ينطلق من كون «المتخصص» بالمعنى السالف يمتلك الحقيقة المعرفية المطلقة للمجال الذي يتحدث عنه، يقول: «إنه ليس محرماً على أي باحث أو أي مسلم الكلام أو الكتابة في الشريعة، ولكن عليه فقط إذا أقحم نفسه بدون علم فعليه أن يتحمل المسؤولية العملية عن ذلك».

ولا شك في أن هذا كلام أقرب إلى الدقة والموضوعية، باستثناء هذا الجمع بين «الباحث» و«المسلم» في امتلاك حق الكلام والكتابة

عن الشريعة. هذا حق الباحثين فقط، من حيث صفتهم تلك - الانشغال بالبحث وامتلاك أدواته - لا من حيث أي صفة أخرى. الشخص «المسلم» لا يحق له أن يتحدث أو يكتب لمجرد أنه مسلم، وإلا ضاعت الحدود الفاصلة بين «العلم» و«الدروشة» فضلاً عن احترام التخصص الذي يبالغ فيه **محمد بلتاجي**. والخلط هكذا بين صفة «الباحث» وصفة «المسلم» هو بيت الداء في ثقافتنا الدينية المعاصرة حيث حدود التمايز بين «العلم» و«الوعظ» غير واضحة، إذ كل من يمارس «الوعظ» يسمى عالماً، وكثيرٌ ممن يحملون ألقاباً علمية يكتسبون شهرتهم بصفة أساسية من ممارسة «الوعظ» سواء في المساجد أو عبر أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة.

لكن حرص **محمد بلتاجي** على حق امتلاك التخصص يظل هاجساً مؤرقاً. وأعتقد أنه هو الذي نقله للدكتور **مأمون سلامة** - رئيس جامعة القاهرة السابق - الذي طرح عليَّ السؤال في صيغة مُرْبكة حين قال فجأة في سياق حوارنا حول تقرير **عبد الصبور شاهين**: «**ما العلاقة بين قسم اللغة العربية والإمام الشافعي؟ عملكم هو دراسة اللغة والأدب فقط، فلماذا تكتب كتاباً عن الإمام الشافعي؟!**»[1] وكان من الطبيعي أن يباغتنا السؤال - أقصد الدكتور **أحمد مرسي** رئيس قسم اللغة العربية آنذاك وأنا - ويربكنا بهذه

(1) وقع هذا الحوار في مكتب رئيس الجامعة، وذلك قبل عرض موضوع «الترقية» على مجلس الجامعة. ولم يكن أحد يدري أن الدكتور مأمون سلامة كان قد بيّت النية على عرض الموضوع بطريقة مباغتة على المجلس في غير دورته العادية. كانت هناك جلسة استثنائية لمجلس الجامعة لمناقشة مشكلات «فرع الخرطوم»، فأدرج مأمون سلامة الموضوع في هذه الجلسة تحت بند «ما يستجد من موضوعات».

الصيغة المفاجئة والاستنكارية في آنٍ. الدكتور **مأمون سلامة** أستاذ قانون، وتصور أن الإمام الشافعي مجرد فقيه لا يدرسه إلا المتخصصون في الشريعة، لكن الدكتور **أحمد مرسي** أخذ يشرح لرئيس الجامعة بطريقة مبسطة، تناسب المقام بالطبع، أن شاغل قسم اللغة العربية الأساس هو تحليل «الكلام»، وأنما كتبه الإمام الشافعي، يدخل في دائرة «الكلام» الذي يهمنا تحليله. وأن هذا الشاغل يندرج تحت مفهوم علم «تحليل الخطاب» وأنه لا يتعارض مع دراسات من زوايا أخرى لـ«الكلام» نفسه، وسنعود لهذه النقطة تفصيلاً بعد ذلك! يكفي هنا القول إن كلاً من **محمد بلتاجي** و**مأمون سلامة**، ومن قبلهما **عبد الصبور شاهين**، توهموا أن الكتاب دراسة في الفقه والشريعة، وذلك استناداً إلى الاسم «**الإمام الشافعي**» في عنوان الكتاب، ولم يقرأ الثلاثة باقي العنوان، وهو مركز الدراسة وبؤرة البحث، «**تأسيس الأيديولوجية الوسطية**».

هذا الدفاع عن حق امتلاك «التخصص» هو في حقيقته دفاع عن «مناطق» من التقليد يخشى بعضهم أن ينتهكها سلاح التحليل العلمي النقدي، لأن هذا الأخير سيكشف عن «عطن» التكرار، والإعادة دون إفادة، في كثير من الكتب والبحوث التي تسمى «علمية»، والتي يمنح البعض على أساسها الدرجات، والرتب. ليس الأمر إذن دفاعاً عن الإمام الشافعي ولا دفاعاً عن التراث، بل هو ابتزاز لمشاعر المسلمين الطيبين ليساندوا أصحاب المصالح في اغتيال المنهج العلمي التحليلي النقدي. والسؤال الآن، أينا أكثر احتراماً للتراث وتوقيراً له: أولئك الذين يكررونه بآليات الاختصار والتلخيص اعتماداً على الشروح دون الأصول، أم أولئك الذين يتصدون للأصول فهماً وتحليلاً ونقداً؟!

الإجابة واضحة، فالفريق الأول لا يفعل أكثر مما يفعله الوارث الكسول بما ورثه - والتراث هو ميراثنا الفكري من الأسلاف - لأنه يكتفي باستهلاكه بالاعتماد عليه اعتماداً تاماً فيتناقص مع مرور الزمن وتقل قيمته، ومع توالي الأجيال يتناقص التراث ويتآكل حتى الوصول إلى حالة «العَوَزَ» و«الفقر» الفكري والعقلي. وهذا حال فكرنا الديني الآن: أين هو من حيوية تراث القرنين الثالث والرابع، وأين هو من تسامحه وانفتاحه على كل الثقافات السابقة؟!

إن الفارق بين الفكر الديني الحالي والفكر الديني الكلاسيكي في عصور الازدهار - وقبل الدخول في عصور التقليد - هو الفارق بين «التقليد» و«الإبداع»، بين «التعصب» و«التسامح»، بين «الانغلاق» وضيق الأفق من جهة و«الانفتاح» الحر الخلاق من جهة أخرى، أما الفريق الثاني من الباحثين (الوارثين) فإنهم يتعاملون مع التراث تعامل الذي يريد أن ينمِّي هذا التراث ويضيف إليه ولا يكتفي بمجرد استهلاكه والاعتماد عليه. إن هذا التراث لا يتجدد بالتكرار والتقليد، بل يتجدد بمداومة بحثه ودرساته وتحليله كلما استجدت مناهج واتسعت قدرة العقل الإنساني معرفياً على إدراك ما لم يكنْ مدركاً، وعلى القدرة على قياس ما كان من قبل لا يخضع للقياس. إن وحدة المعرفة الإنسانية، واتساعها بوتائر متزايدة ومتسارعة هي التي تفرض الفحص المجدد وإعادة القراءة الدائمة لاكتشاف ما لم يكن ممكناً كشفه من قبل في هذا التراث. وليس صحيحاً أنه لم يترك الأول للآخر شيئاً، وقول عنترة العبسي في معلقته المشهورة:

هل غادر الشعراء من متردمِ

أم هل عرفت الدار بعد توهّم

إنما يتعلق بإشكالية «التعبير» الشعري، ولا علاقة له بإشكالية «التقدم» الفكري.

إن المتأخّر يقف على أكتاف المتقدّم، أي يقف على وعي الأسلاف مضافاً إليه وعي عصره. وهو ما يمنحه اتساعاً في الرؤية لم يكن متاحاً للأسلاف. استعارة الوقوف على «الأكتاف» تضيئ هذه الفكرة، فالأعلى يتسع مجال إدراكه، - ولو كان طفلاً - أكثر من مجال إدراك من يقف على كتفيه ولو كان رجلاً ناضجاً. إن قراءة التراث من منظور المنهجيات الحديثة هي «الاحترام» الحقيقي، لأنها تفترض قدرة هذا التراث على الاستمرار والتطو، لكن هذه القراءة لا تقف عند حدود الاحتفال و«التوقير» الزائف، بل تتجاوز ذلك إلى «النقد» الذي يكشف عن ما في هذا التراث من جوانب ضعف منبعها «تاريخيته». إن الدرس العلمي الحقيقي يكشف «الإيجابي» كما يكشف «السلبي» دون تعصب أو حمية زائفة أو تقديس لفكر بشري واجتهاد إنساني.

(1)

والكتاب - كما سبقت الإشارة - ليس دراسة في فقه الإمام الشافعي من منظور علم الفقه، وإنما هو دارسة في «نظرية المعرفة» كما يطرحها فكر الشافعي من خلال علم الفقه. علم الفقه الذي «أصله» الشافعي ليس هو موضوعنا، بل الموضوع هو «الأصول» النظرية التي أقام عليها الشافعي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية. ومرة أخرى ليس المقصود «الأصول» التشريعية أو الفقهية التي يستنبط منها الأحكام، وإنما المقصود رصد «آليات» التأصيل ذاتها

من حيث هي عملية - أو عمليات - ذهنية، إنها دراسة في «المنهج» بمعناه الفلسفي، وهو «منهج» لم يطرحه الشافعي طرحاً مباشراً، وإنما نجده مبثوثاً بطريقة «ضمنية» في كل كتاباته. ومحاولة الكشف عن تلك الآليات يعتمد على مجموعة من المسلمات التي تحدد منهجية القراءة الكاشفة.

أولى تلك المسلمات، أن أي مجال من مجالات المعرفة ليس مجالاً منفصلاً عن باقي المجالات الأخرى في سياق ثقافة محددة، فمجال علم النحو وعلوم اللغة مثلاً ذو صلة بمجالات العلوم الأخرى في الثقافة العربية الإسلامية، صلة قد تكون أقلّ قرباً كصلة تلك العلوم بعلم الكلام والفلسفة. وعلوم الحديث والقرآن هي العلوم المؤسسة الممتدة الصلة بكل العلوم تقريباً. هذه المَسْلَمَةْ هي التي سمحت لنا في هذا الكتاب أن نضم الشافعي والأشعري والغزالي في سياق معرفي واحد، رغم اختلاف المجالات التي ساهم كل منهم فيها. الجامع لهم تلك المنهجية «**الوسطية**» التي تحدد لكل منهم بطريقته الخاصة - وفي سياق مجاله الخاص - كيفية صياغة الأفكار والمفاهيم.

المسلمة الثانية أن أي نشاط فكري - في أي مجال معرفي - ليس نشاطاً مفارقاً لطبيعة المشكلات الاجتماعية (الاقتصادية - السياسية - الفكرية) التي تشغل الكائن الاجتماعي. والمفكر كائن اجتماعي يمارس فعاليته الفكرية غير منعزل أو متعالٍ عن طبيعته الأساسية تلك. لذلك لا يمكن النظر إلى فكر الإمام الشافعي بوصفه فكراً معلقاً في فراغ، ولا يمكن التعامل مع «الحقائق» التي يصوغها هذا الفكر بوصفها حقائق طبيعية لا تقبل النقاش أو الرد. الحقيقة الطبيعية نتاج لقوانين حتمية لا تختلف نتائجها إذا توافرت شروطها،

وليست كذلك الحقائق المعرفية في أي نشاط فكري داخل دائرة العلوم الاجتماعية (أو الإنسانية).

وأهم من مناقشة تلك «الحقائق» من منظور الصواب والخطأ هو البحث عن تفسير لها بردها إلى جذورها الاجتماعية. من هنا أهمية التحليل الاجتماعي الذي يطرح على الفكر أسئلة غير معتادة مثل سؤالنا مثلاً: «لماذا احتاج الشافعي للدفاع عن «عربية» القرآن؟ ولماذا ألحَّ على الدفاع عن «السنة»؟ مثل هذه الأسئلة تكشف ما هو ضمني في خطاب الشافعي، فنفهم من سياق تحليلات الشافعي التي تثيرها هذه الأسئلة أنه كان يناهض اتجاهات أخرى في الثقافة لم تصل لنا آراؤها بشكل متكامل، هذا بدوره يطرح أسئلة أخرى تبرز لنا طبيعة الهموم الاجتماعية المحركة لفكر الشافعي والمحددة لآليات خطابه.

المسلمة الثالثة أن منهجية الفكر تكتسب صفة «الصدق» أو «عدم الصدق» من منظور «رؤية العالم» التي تختلف من جماعة إلى أخرى داخل الثقافة الواحدة في تفاصيلها وإن تشابهت في كلياتها. وبعبارة أخرى ثمة منظور كلي إسلامي للعالم لا يختلف عن الجماعات (بالمعنى الاجتماعي أو المعرفي) المختلفة، ولكن تفاصيل هذا المنظور تختلف من جماعة إلى أخرى؛ فلا يمكن مثلاً أن نعتبر رؤية العالم عند «المعتزلة» تتشابه في تفاصيلها مع رؤية العالم عند «الأشاعرة». وقد يدخل في رؤية العالم الاعتزالية بلاغيون ونحاة وفقهاء ونقاد، والأمر نفسه ينطبق على الرؤية «الأشعرية» أو «الشيعية» للعالم. وحين نُدْخِلُ «رؤية العالم» في تحليلنا للفكر يصبح «الصدق» أو «عدم الصدق» أموراً نسبية، أو تاريخية بالمعنى الاجتماعي. وهذا هو الذي يجعل ممكناً لنا الحديث عن «أيديولوجيات» مختلفة داخل

النظام الفكري الإسلامي، ويسمح لنا بوضع فكر الإمام الشفاعي داخل منظومة الأيديولوجية «**الوسطية**» التي تفترض - منطقياً - أيديولوجيات أخرى تتوسطها.

وكلمة «أيديولوجية» أصبحت كلمة عربية بعد أن تمّ تعريفها في مجالات الفكر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفلسفي، كما في مجال النقد الأدبي ونظرية الأدب والفن. وهي تعني «المنظور» الذي يحدد للإنسان معايير الصواب والخطأ، والثواب والعقاب، والمحرم والمحلل، بالمعنى الاجتماعي لا الديني - أي المسموح به المرغوب والممنوع المعيب - بكل ما يتداخل في بنية هذا المنظور وفي شكله من أهواء ومصالح ورغبات محكومة بقوانين الوجود الاجتماعي، وهي قوانين ليست حتمية ولا ضرورية كما سبق القول. هذه «الأيديولوجية» لا تتطابق بالضرورة مع الحقيقة الخارجية، لأنها تعيد إنتاجها في التصورات والمفاهيم التي تحكم وعي الفرد وتوجهه، وكون المصطلح ملتبساً في ذهن «عوام» المتعلمين وبعض الباحثين بالفكر الماركسي - أو بالشيوعية - فإن هذا نتيجة لتفشي الجهل، وليسطرة نزعة «الاستسهال» والتعامل مع المفاهيم بما يمكن أن يسمى «الفهم للوهلة الأولى». إن مصطلح «أيديولوجية» ليس من إبداع ماركس ولا من نحت الشيوعيين، وإن كان يُعَدُّ مصطلحاً من أهم المصطلحات التفسيرية في الفكر الماركسي. لكن أيديولوجية التشويه التي يمارسها بعضهم هي التي ربطت في ذهن الناس بين بعض المصطلحات كالأيديولوجية و«الجدلية» من جهة والشيوعية من جهة ثانية. وبما أن الشيوعية في فهمها العامي والمبتذل بحكم أيديولوجية التشويه أيضاً مذهب إلحادي. فإن هذا الحكم ينتقل إلى تلك

المصطلحات المشار، إليها، فيصبح كل من يستخدمها شيوعياً ملحداً كافراً والعياذ باللّه، ولعل في هذا المثال نفسخ ما يكشف عن معنى الأيديولوجية بحسبانها وعياً زائفاً، أي وعياً لا يتطابق مع الحقيقة.

المسلمة الرابعة: إن كل الخلافات الاجتماعية (الاقتصادية، السياسية الفكرية) بين الجماعات المختلفة في تاريخ الدولة الإسلامية كان يتم التعبير عنها من خلال اللغة الدينية في شكلها الأيديولوجي. لم يكن ممكناً ممارسة أي صراع إلا على حلبة الخلاف حول قضايا التفسير والتأويل، أي النزاع على ملكية النصوص والحرص على استنطاقها بما يؤيد التوجهات والمصالح التي تعبّر عنها الجماعات الفكرية. إن تناول تاريخ الفكر الإسلامي بوصفه نزاعاً حول «الحقيقة» يمكن حسمه، هو في الحقيقة نوع من التزييد الأيديولوجي للتاريخ وللفكر معاً، فتاريخ الفكر ليس إلا تعبيراً متميّزاً عن التاريخ الاجتماعي بمعناه العميق، وسيطرة اتجاه فكري بعينه على باقي التيارات الفكرية الأخرى لا يعني أن هذا التيار قد امتلك «الحقيقة» وسيطر بها: فقد سيطر «المعتزلة» مثلاً فترة من الزمن على حركة الفكر بمساعدة السلطة السياسية، والخليفة المأمون على قمتها، ثم حدث انقلاب فكري في عصر «المتوكّل» جعل السيطرة للحنبلية التي تمّ إطلاق اسم «أهل السنة والجماعة» عليها، وهو اسم ذو طابع أيديولوجي واضح لأنه يعني بدلالة المخالفة - نزع الصفة عن التيارات الأخرى المخالفة.

وهذا يقودنا إلى المسلمة الخامسة وفحواها أن سيطرة اتجاه فكري بعينه لفترة طويلة من الزمن لا يعني أن الاتجاهات الأخرى اتجاهات «ضالة» و«كافرة»؛ لأن هذه الصفات الأخيرة تُعَدُّ جزءاً من

آليات الاتجاه المسيطر لنفي الاتجاهات المخالفة. إن السيطرة تتم وفق آليات سلطوية ذات طبيعة سياسية غالباً، وهي آليات لا علاقة لها بمفهوم «الحقيقة» بالمعنى الفلسفي، لأنها آليات تفرض «حقائقها» في الوعي الجماعي بعد أن تضفي عليها صفات السرمدية والأبدية. وليس معنى ذلك أن «حقائق» الاتجاهات المخالفة هي «الحقائق» بالمعنى الفلسفي، بل هي أيضاً «حقائق» نسبية، لذلك يجب أن تحتل في التحليل العلمي مكانة مساوية لـ«الحقائق» التي تطرحها الاتجاهات المسيطرة، هكذا يتعامل منهج «تحليل الخطاب» مع تاريخ الفكر، فلا يفصله عن جذوره الاجتماعية من جهة، ولا يعطي لأحد الاتجاهات منطق السيادة لمجرد الشيوع والانتشار والشهرة من جهة أخرى.

المسلمة السادسة: أن «المستقر» و«الثابت» في الفكر الديني الراهن ينتمي في أحيان كثيرة إلى جذور تراثية هنا وهناك. قد تكون الصلة واضحة بين الآني الراهن والتراثي القديم، وقد لا تكون كذلك فتحتاج إلى آليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على «الحفر» من أجل رد الأفكار إلى أصولها وبيان منشئها الأيديولوجي. وحين ينكشف الأساس الأيديولوجي لبعض ذلك «المستقر» و«الثابت» تنتفي عنه أوصاف «الحقائق الثابتة» أو «ما هو معروف من الدين بالضرورة». إن للأفكار تاريخاً، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى «عقائد» فيدخل في مجال «الدين» ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الأيديولوجي نصوصاً مقدسة. هذه المسلمة السادسة تكشف لنا عن بعد الصراع الآني بين منهج «تحليل الخطاب» ومنهج القراءات التكرارية التي لا تضيف شيئاً إلى ما سبق؛ إنه صراع حول «الوعي» الإسلامي الراهن: هل يظل كما هو أسير الترديد والتكرار أم

ينطلق إلى آفاق البحث الحرّ القادر على «فهم» التراث والتجادل معه، والإضافة إليه؟

(2)

وهنا ننتقل إلى توضيح بعض المصطلحات والمفاهيم التي بدت مستغلقة على أفهام كثيرة من أهل الاختصاص، فضلاً عن أفهام كثير من القُراء العاديين:

المصطلح الأول هو مصطلح «النصّ» وهو مصطلح يستخدم في مجالين معرفيين متداخلين: هما مجال «علم تحليل الخطاب» من جهة، ومجال «علم العلامات» أو السميوطيقا (السيميولوجيا أحياناً) من جهة أخرى. في مجال علم العلامات يتسع مفهوم مصطلح «النصّ» ليشمل كل نسق من العلاقات اللغوية وغير اللغوية يؤدي إلى إنتاج معنى كلي. وفي ظل هذا المفهوم يندرج النص اللغوي كما تندرج النصوص غير اللغوية كالاحتفالات والشعائر والأزياء ومائدة الطعام ونافذة العرض، هذا فضلاً عن الفنون السمعية والبصرية كالموسيقى والتمثال واللوحة الفنية، والكاريكاتير.. إلخ. لكن مصطلح «النص» في علم الخطاب يقتصر فقط على كل نسق من العلامات اللغوية يؤدي إلى إنتاج معنى كلي. ويظل التداخل بين المجالين المشار إليهما - السميوطيقا وعلم تحليل الخطاب - قائماً، وهو بمثابة العلاقة بين الكل والجزء؛ ذلك أن علم العلامات (السيموطيقا) هو العلم الأشمل الذي يعتبر علم تحليل الخطاب جزءاً منه، وذلك على أساس أن «اللغة» نظام من العلامات تعد دراسته فرعاً من علم العلامات، رغم أنه هو الفرع الذي تأسس عليه الأصل. أو

بعبارة أخرى هو الجزء الذي ينبع منه الكل، وتظل العلاقة بين المجالين علاقة تفاعل خصبة تثري كلاً منهما بحيث يصعب في كثيرٍ من الأحيان الفصل بينهما، إلا على سبيل الشرح والتوضيح كما نفعل الآن.

وفي مجال علم «تحليل الخطاب» - الذي هو مجال انشغال الباحث - ثمة تفرقة في النصوص بين **«النصّ الأصلي»** و**«النصّ الثانوي»** النص الأصلي في حالة التراث الإسلامي هو **«القرآن الكريم»** باعتباره «النصّ» الذي يمثل الواقعة الأولى إلى في منظومة نبعث منه وتراكمت حوله. والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثاني وهو نص السُّنة النبوية الشريفة، إذ هي في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول. وإذا كانت السنة نصاً ثانوياً ثانياً، فإن اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تُعَدُّ نصوصاً ثانوية أخرى من حيث هي شروح وتعليقات إما على النص الأصلي الأول أو على النص الثاني الثانوي. ويجب أن لا يفهم من وصفنا للسنة بأنها نص «ثانوي» أن ذلك تقليل من شأنها، لأن المصطلح مصطلح وصفي لا يتضمن أي حكم قيمي. وعلى ذلك يمكن الحديث عن «النصوص الدينية» والسياق وحده هو الذي يتحدد على أساسه المقصود من النصوص الدينية، هل هي النصوص الأصلية، أم النصوص الثانوية الشارحة.

في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تحولت النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، أي تحولت - بفعل عوامل ومحددات اجتماعية تاريخية - إلى نصوص تمثل إطاراً مرجعياً في ذاتها. وقد حدث ذلك في كل مجالات المعرفة تقريباً، وفي مجال علوم التفسير والفقه بصفة خاصة، حيث تحولت اجتهادات الأئمة إلى نصوص أصلية يدور

حولها الشرح والتفسير. وهكذا انحصر مجال الاجتهاد في فهم تلك النصوص الثانية والترجيح بين الآراء والاجتهادات الواردة فيها. وتراجع بشكل تدريجي التعامل المباشر مع النصوص الأصلية، وهذا هو الذي يقصده الباحث حين يشير إلى تحويل النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، وهذا هو المقصود بالقول إن العقل العربي الإسلامي ظل يعتمد سلطة النصوص.

وهذا ينقلنا إلى شرح المفهوم الذي يحيل إليه مصطلح «صياغة الذاكرة» في الحديث عن التراث العربي الإسلامي في عصر التدوين، وهو القرن الثاني الهجري على وجه التقريب. والمصطلح مشتق من نظرية الاتصال الثقافي التي تتعامل مع الثقافة الجمعية - ثقافة الأمة والشعب في ثقافة جماعة بعينها - بوصفها وعاءً يمثل ما تمثله «الذاكرة» بالنسبة إلى الفرد، إنها الذاكرة التي تحفظ للأمة وعيها بذاتها من جهة، وبعلاقتها بما حولها من جهة أخرى. وكما يمكن لذاكرة الفرد أن تعتمد على الحفظ والتكرار وتستند في عملها إلى آلية الاسترجاع والترديد، كذلك يمكن لها أن تتجاوز تلك الحدود وتُنَمِّي فعالية الاستنتاج والتفكير اعتماداً على مبادئ كلية وأصول منهجية. ويتوقف الأمر في كل حالة على نمط التربية ونوع التعليم الذي يتلقاه الفرد. مثل الفرد يمكن صياغة ذاكرة الأمة وعقلها - أي صياغة ثقافتها - بواحدة من الطريقتين، ويحدث ذلك عادة في مرحلة انتقال الأمم والشعوب من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين. من هنا يعتبر عصر «التدوين» بمثابة عصر تأسيس الأصول في تاريخ الأمة، وهو العصر الذي ينتسب إليه خطاب الشافعي والذي شهد صراعاً بين الاتجاهات الفكرية المختلفة حول تأصيل الأصول في كل المجالات المعرفية تقريباً.

وليس من قبيل الاستطراد أن نذكر أن هذا العصر يُعَدُّ عصر التساؤلات الكبرى والاختلافات الخصبة العميقة حول قضايا «العقل والنقل» و«الرأي والحديث» و«علوم الأوائل وديوان العرب». . إلخ. إنه العصر الذي شهد **مجاز القرآن** لأبي عبيدة معمر بن المثنى و**معاني القرآن** للفراء و**الرسالة** و**الأم** - **موسوعة الفقه** - للشافعي. وقبل ذلك شهد **الموطأ** لمالك بن أنس. و**الكتاب** لسيبويه وكتابات ابن المقفع في السياسة والأدب. وبعد ذلك في القرن الثالث انهمر غيث المؤلفات التي نذكر منها كتاب الجاحظ وكثيراً من المؤلفات الفلسفية والكلامية التي ضاعت وحفظت لنا عناوينها وأسماء مؤلفيها في **فهرست** ابن النديم. وفي كتابنا عن الإمام الشافعي تحليل لبعض جوانب الصراع على تدوين الذاكرة بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث»، وعن دور الشافعي في محاولته «التوسط» الذي كشف تحليلنا لخطاب الشافعي أنه في حقيقته «انحياز» أيديولوجي لمذهب «أهل الحديث». لكن هذا المفهوم الخاص بآليات صياغة الذاكرة الجمعية يبدو غائباً تماماً عن وعي الذي كتبوا «تقارير» عن الكتاب.

كان الصراع يدور في مجمله حول تحديد المرجعية النهائية للفعل الثقافي - الفكري الاجتماعي - وهل هي «العقل» أم «النقل»؟ ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الصراع لم يكن يدور حول مرجعيتين تصورهما العقل الإسلامي متناقضتين، بل كان يدور حول تحديد «أولية» إحداهما دون إغفال أهمية الأخرى. وبعبارة أخرى: كان السؤال: إذا تعارض العقل والنقل فأيهما تكون له الهيمنة والسيطرة على الآخر؟ هل يتم تأويل «النقل» لرفع تعارضه مع «العقل»، أم يتم الاحتكام إلى «النقل» بالتشكيك في صحة استنتاجات العقل؟ وكان من

الطبيعي أن يكون «التأويل» من أهم الإجراءات والأدوات المنهجية عند أنصار أولوية «العقل» في حين يتمسك أنصار «النقل» بالدلالات الحرفية محاولين قدر طاقتهم وجهدهم «توسيع» مجالات النصوص من جهة، والحرص على «شموليتها» من جهة أخرى. وهذا ينقلنا إلى مفهوم آخر هو مفهوم «سلطة» النصوص، أو هيمنتها وشموليتها.

(3)

ولعلنا الآن نستطيع أن نقول إن «النصوص» في ذاتها لا تمتلك أي سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التي يحاول كل نص - بما هو نص - ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه. إن كل نص يحاول أن يطرح سلطته المعرفية بالجديد الذي يتصور أنه يقدمه بالنسبة إلى النصوص السابقة عليه. لكن هذه السلطة «النصيّة» لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعي. من هنا تصح التفرقة بين «النصوص» والسلطة التي يضفيها عليها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته. ومن هنا تكون الدعوة إلى «التحرر من سلطة النصوص» هي في حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضفي على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. إنها دعوة للفهم والتحليل والتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي للنصوص داخل القرائن السياقية المعقدة التي شرحها الباحث في بحث «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني» (**مجلة القاهرة**، يناير 1993).

والسؤال الذي يقار عادة من جانب بعض المدافعين عن «سلطة النصوص» هو: أليس هناك من سبيل لا بقاء العقل إلا برفض النصوص؟ وهو سؤال ماكر خبيث لأنه لا أحد يرفض النصوص، بل الرفض موجه إلى «سلطة النصوص» وهي السلطة المضفاة على النصوص من جانب أتباع «النقل». والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين «العقل» و«النص» لسبب بداهي وبسيط، هو أن «العقل» هو الأداة الوحيدة الممكنة، والفعالية الإنسانية التي لا فعالية سواها، لفهم النص وشرحه وتفسيره. وليدلنا هؤلاء المدافعون عن «النقل» بتشويه «العقل» والتقليل من شأنه: كيف يتلقى الإنسان النص ويتفاعل معه؟ لقد قام الإمام علي بن أبي طالب في رده المعروف جداً والمشهور على الخوارج حين قالوا: «لا حكم إلا اللّه» بتأسيس هذا الوعي الذي نحاول شرحه فقال: «القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال». والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جداً والخطير والمغيب تماماً في الخطاب الديني المعاصر: أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى.

وهذا كله ينفي وجود «تصادم» بين العقل والنص، وإنما ينشأ التصادم بين العقل وسلطة النصوص؛ وذلك أنه حين تتحول النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة بفعل الفكر الديني الذي حللناه في كثير من دراساتنا وأبحاثنا، تتضاءل سلطة العقل. وفي تضاؤل سلطة العقل يكمن التخلف الذي نعانيه على جميع المستويات والأصعدة. فإذا أضفنا إلى ذلك ما سبق قوله في الفقرة السابقة من أن سلطة العقل هي السلطة الوحيدة التي تفهم على أساسها النصوص الدينية، يصبح التقليل من شأن العقل مؤدياً مباشرة إلى إلغاء النصوص. والنصوص

في هذه الحالة تصبح مملوكة مِلْكية استئثار لبعض العقول التي تمارس سلطة النصوص ولتكريس شموليتها هو في الواقع تكريس لسلطة عقول أصحابه وممثليه على باقي العقول. وهكذا تتكرس شمولية تأويلاتهم واجتهاداتهم. فيصبح الخلاف معها كفراً وإلحاداً وهرطقةً وهي الصفات التي ألصقت بكل اجتهادات الباحث.

يرتبط بمفهوم «سلطة» النصوص مفهوم «المرجعية الشاملة» للنصوص، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، أو تعبيران عن جانبي مفهوم واحد. وفي تقدير الباحث أن هذا المفهوم ليس مفهوماً دينياً، بمعنى أنه لا ينتمي إلى مجال الدين والعقيدة، بقدر ما ينتمي إلى التاريخ الاجتماعي للمسلمين. وأقصد بذلك أنه مفهوم تمت صياغته على مراحل متعاقبة وبأساليب وطرائق شتى حتى تم لأبي الأعلى المودودي صكه في مصطلح «الحاكمية» الذي استعاره منه سيد قطب، ومنه يمتح الخطاب الديني المعاصر بكل فصائله واتجاهاته في سعيه لإقامة «الحكم الإسلامي» أو الدولة الدينية، على خلاف بين منتجي هذا الخطاب في المصطلحات رغم الاتفاق في المفاهيم.

ولأننا ناقشنا آيات الحاكمية الثلاث الواردة في سوق «المائدة» في دراستنا المشار إليها عن «إقدار السياق في تأويلات الخطاب الديني»، نكتفي هنا بمناقشة بعض النصوص القرآنية التي أوردها **محمد بلتاجي** في تقريره عن كتاب الإمام الشافعي (**جريدة الشعب**، 16 أبريل 1993) وقد وردت بالترتيب الآتي في التقرير المشار إليها:

1 ـ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ (الأحزاب: 36).

2 ـ ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (النور: 51).

3 ـ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ (النساء: 65).

4 ـ ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: 89).

5 ـ ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ (المائدة: 3).

6 ـ ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (الشورى: 10).

7 ـ تكرار للآية المذكورة في رقم 2.

ولن نلتفت الآن إلى النزعة التعليمية والوعظية التي تمارس سلطتها بشكل مباشر على الكتاب وصاحبه من منظور الأعلى/ أدنى، والأعلم/ الجاهل، والمتخصص/ عديم الخبرة. سنتجاوز مؤقتاً عن آليات الخطاب القمعي لنكشف أنها آليات تستر عواراً فاضحاً في «عقل» الخطاب ذاته. النصوص من 1-3 أوردها **بلتاجي** ليقرر بها فكرة أن «العبودية» و«الإذعان» و«الانصياع» هي جوهر العقائد الدينية عامة، والعقيدة الإسلامية بصفة خاصة. يقول بين يدي استشهاده بالنصوص الثلاثة الأولى: «وبديهي أن العقيدة الإسلامية - بل كل عقيدة دينية - لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التي هي المفهوم الحرفي لمعنى (العبادة) و(الإسلام) والذي لا يرتضي الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً منها...»... إلخ.

وعلى سبيل السجال - ليس إلا - ما رأى **محمد بلتاجي** في عدم انصياع عمر بن الخطاب لبعض أوامر القرآن الكريم، وممارسات النبي صلّى اللَّه عليه وسلّم، في إعطاء «المؤلفة قلوبهم» نصيبهم من الزكاة، والمنصوص عليه في القرآن نصاً لا يحتمل التأويل؟ وما رأيه في اجتهاده رضي اللَّه عنه في عدم إقامة حد السرقة - المنصوص عليه في القرآن كذلك نصاً لا يحتمل التأويل - عام الرمادة؟ وهل كان عمر بن الخطاب «ينكر» النصوص، كما اتهم **بلتاجي** الباحث في حكم متسرع خطير بأنه يعرف النصوص وينكرها؟ ولماذا لم ينهض له باقي الصحابة والمسلمون جميعاً ليكفروه على «تعطيل النصوص»، وهي التهمة التي لا يكف «فهمي هويدي» عن ترديدها ضد اجتهادات الباحث كلما وجد فرصة لذلك؟ أغلب الظن أنه لا **بلتاجي** ولا **هويدي** يستطيع أن يخرج من هذا المأزق إلا بالتسليم بحق الاجتهاد مع متغيرات الزمان والمكان وبكل ما يترتب على هذا التسليم من أن «سلطة النصوص» سلطة مضفاة وليست سلطة ذاتية.

لو تأملنا الآية رقم (1) في استشهاد **بلتاجي** ندرك على الفور آفة «الفهم من الوهلة الأولى»، ذلك أن الآية تركيب لغوي شرطي عن انتفاء الاختيار من جانب المؤمنين - ذكوراً وإناثاً - إذا قضى اللَّه ورسوله أمراً. الحديث هنا عن المؤمنين في عصر النبوة والرسول صلّى اللَّه عليه وسلّم حاضر يحكم بينهم ويقضي، إما بأمر اللَّه مباشرة أو باجتهاده وفهمه. وفي كل الحالات لا اختيار إذا صدر الحكم وقضى به. وهي الدلالة نفسها في الآية الثانية التي عبرت عن الطاعة بالقول «سمعنا وأطعنا»، أما الآية الثالثة فهي تشير إلى حالة «الاختلاف» الذي يصل إلى حد «الاشتجار»، ومن الطبيعي أن يكون

الحكم هو الرسول، ممثل السلطة العليا الدينية والزمانية في المجتمع. في تلك الآيات الثلاث نجد حكم الرسول صلّى اللَّه عليه وسلّم حكماً مباشراً، أي بحضوره الشخصي واستماعه لكل الأطراف بوصفه قاضياً وحاكماً. وهذه حالة ليست كائنة الآن، لأن ما هو بين يدي المسلم نصوص - أصلية وثانوية - تحتاج إلى الفهم بإعمال العقل والاجتهاد.

إن «الانصياع» الذي يتحدث عنه **بلتاجي** ليس إلا قوة الإلزام الاجتماعي المرتهن بوجود الرسول حاكماً وقاضياً في شؤون الدين والعقيدة. وفي ما سوى ذلك فقد خالفه بعض الصحابة في «شؤون الدنيا» التي قرر عليه الصلاة والسلام في أكثر من مناسبة أننا أدرى بشؤونها. ولو صح تحليل **بلتاجي** لكان من الواجب على المسلمين الانصياع الدائم في حالة «تأبير النخل» ومنزل الحرب الذي اقترحه الرسول بدلاً من حفر الخندق. وعدم «انصياع» عمر بن الخطاب للأوامر القرآنية ينفي نفياً كاملاً صواب الاستشهاد لتكريس مفاهيم «العبودية» و«الانصياع» و«الطاعة» وعدم المخالفة الذي يفضي إلى الخروج عند حد الإيمان في رأيه.

هكذا نكتشف أن كلام **بلتاجي** على «الانصياع المطلق للنصوص المقدسة» يفضي في الحقيقة إلى الانصياع لقراءته هو للنصوص، وهي قراءة - كما رأينا - تتجاهل أبجديات التحليل اللغوي ناهيك بمراعاة مستويات السياق التي أهونها «أسباب النزول» أحد علوم القرآن المعروفة جداً، والتي يشير إليها الجميع ولا يكاد أحد يوظّفها كواحدة من مستويات السياق.

أما الآيات من (3) إلى (7) فيستشهد بها **بلتاجي** لتأكيد أن المبدأ

الذي صاغه الشافعي لشمولية النصوص الدينية لكل مجالات الحياة بقوله: «ما من نازلة إلا ولها في كتاب اللَّه حكم» مبدأ قرآني لم يَصُغْهُ الشافعي، وإنما صاغته النصوص القرآنية ذاتها. يذهب **بلتاجي** إلى أن هذا المبدأ الذي صاغه الشافعي هو المعنى «الحرفي» - أكرر «الحرفي» للآيات القرآنية التي يستشهد بها. ويحس الباحث بالخجل حين يضطر إلى تذكير أستاذ الفقه وأصوله - وعميد كلية جامعية - أن قول اللَّه سبحانه ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ يجب أن يفهم على أسس أن عبارة «كل شيء» في الآية لا تفيد العموم والشمول، وإنما هي كما يقول علماء أصول الفقه من باب «العام الذي يُراد به الخاص». إن الفهم الحرفي الذي يطرحه بلتاجي هو الفهم العامي نفسه الذي يطرحه بعض الصبية الجهال وبعض المتعالين الذي يتكسبون من هنا وهناك بدعوى «أسلمة العلوم والمعارف». ولو صح هذا الفهم الحرفي المبتذل لتصورنا أن البشر لم يعلموا شيئاً على وجه الإطلاق من قبل نزول القرآن. وهذا هو ما يفعله جهال الصبية حين يتصورون أن البشرية قبل نزول القرآن الكريم كانت تحيا في جاهلية عمياء وفي حيوانية مطلقة. دلالة «كل شيء» إذن تختص بمجال العقيدة الإسلامية داخل مجال المعرفة الدينية، ولا تمتد إلى ما وراء ذلك من معارف طبيعية واجتماعية حصلتها خبرة البشر في تسيير شؤون حياتهم.

والدلالة نفسها تنطبق على الآية الخامسة ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ فالمجال الدلالي للآية يتمحور كله حول «الدين» وليس «الدنيا» التي كرر الرسول في أكثر من مناسبة أننا أدرى بشؤونها. والآية السادسة ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ

فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ لا يكشف سياقها إلا عن دلالة الاختلاف بين المسلمين وغيرهم ﴿ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ﴾، وهذا اختلاف مردود إلى اللّه، أي إلى حكمه تعالى يوم القيامة (انظر الآيتين قبلها في السورة نفسها).

وهكذا نجد أن مفهوم «شمولية النصوص» لكل الوقائع يلغي من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتجربة. إنه المفهوم الذي يفضي إلى القول بالحاكمية وبتحكيم الفهم الحرفي للنصوص في كل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. إن اعتماد الخطاب الديني على آيات الحاكمية الثلاث في سورة المائدة، وعلى تلك النصوص التي استشهد بها بلتاجي، هو من باب التأويل الذي ينتزع الآيات من سياقها ويضفي عليها دلالات لا تنطق بها. وفي ذلك تأكيد لقول الإمام علي رضي اللّه عنه بأن القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال. هذا هو الوعي الذي يحاول الباحث نشره وإشاعته بين الناس دون تقليل من شأن النصوص الدينية الأصلية، ولا من شأن دلالتها في سياقها ومجالها. وهذا كان موضوع تحليل مسهب في كتاب **نقد الخطاب الديني**. ليس ثمة إذن دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص النابعة من شموليتها، وهي الشمولية التي بدأت برفع الأمويين للمصاحف على أسنة السيوف، طالبين الاحتكام إلى كتاب اللّه في صراع اجتماعي سياسي. وهي الخديعة التي وقع في أحابيلها المحاربون الذين أنهكتهم الحرب رغم أنهم كانوا قاب قوسين أو أدنى من الانتصار الحاسم. ثم حين اكتشفوا أن الأمر انتهى بتحكيم الرجال - عمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري - عادوا يطالبون بحكم اللّه

متصورين أن النصوص تحكم حكماً مباشراً دون أن يقوم عقل إنساني بفهمها وشرحها وتفسيرها.

إن الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حرّاً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب. فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية أم تتصادم مع السلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها قيوداً على حركة العقل والفكر؟ إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، ولكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً.

إن الدين عامة والإسلام خاصة لا يقوم كما توهم بلتاجي على أساس «القسر» و«القهر» و«الإلزام»، أي لا يقوم على «العبودية» بالمعنى الذي يفهمه أصحاب «الحاكمية» أي بالمعنى الذي يفهمه بلتاجي، وهو معنى ليس بعيداً عن مفهوم الحاكمية، وإن تحاشي استخدام المصطلح. إن العلاقة بين اللّه سبحانه وتعالى والإنسان كما يصوغها القرآن الكريم تقوم على أساس «حرية الاختيار»، فالمجال مفتوح أمام الإنسان ليؤمن أو ليكفر، والنصوص الدالة على هذه «الحرية» محفوظة ومعروفة، وحين يختار الإنسان عقيدة بعينها يكون مطلوباً منه «الطاعة» القائمة على حرية الاختيار الأصلية، فالفرع لا يلغي الأصل أبداً. إن «الطاعة» في الإسلام تقوم على «الحب» وهو بُعْدٌ مفقود في تصور الخطاب الإسلامي المعاصر لعلاقة اللّه بالإنسان. هذا فضلاً عن أن القرآن يصوغ العلاقة بين اللّه والإنسان في

بُعْد «العبادية» وليس «العبودية» وفي هذا الفارق نحيل القارئ إلى الفصل الأول من كتاب **نقد الخطاب الديني**.

وإذا كانت سلطة النصوص سلطة مضافة كما سبقت الإشارة، وإذا كانت شموليتها لكل تفاصيل الحياة مبدأ تاريخياً تأسس في التاريخ الاجتماعي للمسلمين، فالنتيجة التي ننتهي إليها أن إنكار أي من هذين الأمرين أو كليهما لا يعني اعتداء على العقيدة أو استبعاداً للدين على عكس ما يروج له المبطلون من دعاة السلطة والسيطرة والهيمنة باسم الدين والعقيدة.

(4)

من هنا تفقد الاتهامات مشروعيتها المعرفية، وإن كان هذا لا يعني عدم الالتفات لدلالتها الأيديولوجية. وفي مناقشة **عبد الصبور شاهين** للكتاب في تقريره المشبوه يستشهد بالعبارت الأخيرة في الكتاب لصيوغ اتهاماً على درجة عالية من الخطورة، فحواه أن الكاتب يدعو إلى نبذ نصوص الإسلام والتحرر فيها، ثم يتسائل مستنكراً: «ماذا يريد للأمة بعدَ أن ألقى بالقرآن والسنة جانباً؟!». ويكرر **محمد بلتاجي** الاتهام نفسه متابعاً أستاذه وشيخه، حين يلخص محتوى الكتاب في أمرين أولهما - وأخطرهما بالطبع - «العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به».

والعبارات التي يستشهد بها كلاهما من الكتاب عبارات منتزعة من سياقها انتزاعاً كاملاً جعلها قائدة لمعناها ولدلالتها. ومن هنا أمكن للدكتور **عبد الصبور شاهين**، ولكل من جاء بعده وكرر كلامه دون

تثبت، أن يُسْقِط عليها المعنى الاتهامي الذي يفضي ببساطة وسهولة إلى التكفير.

العبارة كما أورها **عبد الصبور شاهين** في تقريره هي: «وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعيق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان».

وقد شاء عبد الصبور شاهين وأتباعه أن يوهموا أن المقصود بسلطة النصوص نصوص القرآن والسنة. وهذا فهم مغرض تماماً وخاطئ تماماً، والعودة إلى السياق تكشف عن أن المقصود بالنصوص التي يجب التحرر منها هي النصوص الشارحة التي حللها الكتاب على طول صفحاته. والفقرة التي انتزعت منها العبارة السابقة هي:

«هذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية.. تعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته» فالحديث هنا عن الشمولية التي أضفاها الشافعي على النصوص، وليس عن النصوص ذاتها. هذه الشمولية قد سبق شرحها داخل ثنايا الكتاب شرحاً وافياً، وفي هذه الفقرة التي تعنينا هنا، تلخيص هذه الدلالة الشمولية التي أضفاها الإمام الشافعي على النصوص الدينية، وذلك عن طريق توسيع مجال فعالية النصوص ومجال تأثيرها بالخطوات الآتية:

1 ـ تحويل السنة النبوية - النص الثانوي - إلى نصّ مشرع لا يقل في دلالته التشريعية عن النص الأول، القرآن الكريم، وهذا على خلاف ما كان مستقراً قبل عصره من أنها نصٌّ شارح وبيان.

2 ـ توسيع مفهوم السنة بإلحاق الإجماع بها وكذلك عدم التفرقة بين «سنة الوحي» وسنة «العادات».

3 ـ ربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطاً محكماً بالنصوص وتضييق نطاقه، وهو أمر مشروح بالتفصيل في الفصل الأخير من الكتاب. وتستمر الفقرة التي تدور كلها حول فكر الشافعي وفكر من تابعه على النحو الآتي:

«فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعي الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت، وتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي عليه - كما رأينا في اجتهاداته في ميراث العبد، وفي ميراث الأخت الوحيدة، وفي مسألة زكاة الغراس (وهي اجتهادات نوقشت بالتفصيل في ثنايا الكتاب) - أدركنا السياق الأيديولوجي الذي يدور فيه خطابه كله. إنه السياق الذي صاغه الأشعري من بعدُ إلى نسق متكامل، ثم جاء الغزالي بعد ذلك فأضْفَى عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب له الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الديني حتى عصرنا هذا».

هكذا لا تزال الفقرة تدور حول فكر الشافعي واجتهاداته - التي من حق كل باحث الاختلاف معها - تلك الاجتهادات التي انتقلت إلى أبي الحسن الأشعري ومنه إلى الغزالي. وليس المقصود هنا الأفكار الحرفية وإنما المنهج والطريقة، أي تكريس شمولية النصوص وتقديس الماضي، والسير على منهج الأتباع والنفور من الإبداع. وتستمر الفقرة في حديثها عن تلك الاجتهادات وعن دلالتها.

«وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين - عصر الشافعي - طبقاً

لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة - والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر مع الطبيعة والواقع الحي - كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية».

ثم يرد بعد ذلك مباشرة النص الداعي إلى التحرر من سلطة النصوص والذي فهمه **عبد الصبور شاهين** وأشياعه على النحو الآتي:

«أول النصوص التي يؤكد على ضرورة التحرر منها: القرآن والسُّنّة، ولكنه لم يحدد مفهوم هذا التحرر، ولا حدود هذه النصوص ذات الطابع الأيديولوجي الخاص؟ وماذا يريد للأمة بعد أن تلقي بالقرآن والسنة جانباً؟». ولا يكتفي عبد الصبور شاهين بإلصاق هذا الفهم بهذا الكتاب وحده، بل يذهب إلى حد الزعم أن المطالبة بالتحرر من سلطة القرآن والسنة هي النتيجة التي تتكرر في البحوث كلها. هذا الخلط الذي عمد إليه كاتب التقرير في فهمه لكلمة «النصوص» مسؤول مسؤولية مباشرة وكاملة عن انتشار الاتهام من تقريره إلى المسجد، فمساجد مصر كلها، ومنه إلى كثير من الأقلام التي تؤمن بمنهج «النقل» و«الأتباع»، وتجفل من التثبت من حقيقة الاتهام رغم ما أفضى إليه من نتائج، وما يمكن أن يترتب عليه من أخطار.

المشكلة التي نواجهها هنا في تأويل **عبد الصبور شاهين** الذي تابعه فيه الجميع ليست فقط مشكلة الفهم المغرض الاتهامي، ولا القراءة المتربصة اللتين تُفْضيان كلتاهما إلى التشكيك في العقيدة والاتهام بالكفر والردة. هناك مشكلة أخطر هي مشكلة «عدم الفهم»؛ لأن مصطلح «النص» من المصطلحات المرتبطة بمجال معرفي علمي

هو «علم تحليل الخطاب». وهو مجال يفرّق - كما سبقت الإشارة في الفقرة السابقة - بين الواقعة الأصلية أو النص الأول هو في حالتنا هنا «القرآن الكريم»، و«النصوص الثانوية» الشاحرة التي تراكمت حول النصّ الأوّل، ومنها النصّ الثانوي الأول وهو «السنّة» النبوية.

ومما يتصل بعدم الفهم المشار إليه مسألة «صياغة الذاكرة» في عصر التدوين، وهو مصطلح يبدو غائباً تماماً في وعي كاتب التقرير، رغم إشاراتنا إليه في صلب الكتاب أكثر من مرة، وصفاً للعصر الذي أنتج الإمام الشافعي فيه خطابه. وهو مفهوم مشتق - كما سلفت الإشارة - من «نظرية الاتصال الثقافي»، يحلل الكتاب من خلاله حقيقة الصراع بين «هل الرأي» و«أهل الحديث» على أساس أنه صراع حول برنامج تدوين الذاكرة الجمعية للأمة: هل يتم بناء العقل الثقافي طبقاً لآليات الحفظ والترديد أم وفقاً فعالية الاستنباط والاستدلال. وبعبارة أخرى هل تكون «النصوص» هي الإطار المرجعي الأوّلي للعقل الجمعي، أم يتحدد الإطار المرجعي في فعالية الاستنباط والاستدلال؟

النقطة الثالثة في مسألة «عدم الفهم» أو «القراءة المغرضة المتربصة» أن الحديث كله يدور في الكتاب عن «سلطة» النصوص لا عن النصوص ذاتها. إنها السلطة التي يضفيها الفكر الديني على النصوص، وليس من الضروري أن تكون نابعة منها. هل كان عمر ابن الخطاب - مثلاً - غير مدرك لأهمية النصوص التي تضع «المؤلفة قلوبهم» ضمن من يستحقون نصيباً من الزكاة، أو لأهمية النصوص التي تحكم على السارق بقطع اليد؟ خل حين لم يحكم عمر بمنطوق تلك النصوص كان يخالف الإسلام ويطالب بالتحرر من النصوص؟!

الإجابة قطعاً بالنفي؛ لأن عمر بن الخطاب كان ببساطة يدرك سياق النصوص، وكان لا يتعامل مع أحكامها بوصفها تمثل سلطة مطلقة. حين ننادي بالتحرر من سلطة النصوص تكون دعوة التحرر موجهة «للهيمنة» وللشمولية التي أضفيت على تلك النصوص في سياق ثقافي حضاري بعينه.

بعد هذا الشرح والتوضيح تنكشف مستويات عدم الفهم من جهة، والقراءة والتأويل المغرضان من جهة أخرى لمقولة «التحرر من سلطة النصوص» لأن تحويل النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة يرتد في النهاية إلى تحويل «فهم» ما لتلك النصوص إلى سلطة شاملة.

(5)

يكرر الدكتور **محمد بلتاجي** اتهام **عبد الصبور شاهين** حرفياً، استناداً إلى النص السابق المنتزع من سياقه، أي إنه يكرر أخطاء **عبد الصبور شاهين** في عدم الفهم وفي القراءة المغرضة المتربِّصة، لكنه يزيد على عبد الصبور شاهين أنه يستنكر ربطنا في الكتاب نفسه بين مفهوم الشافعي لشمولية النص ومفهوم الحاكمية في الخطاب الديني المعاصر، ولا ندري على وجه الدقة ما الذي يعيبه على هذا الربط من جانبنا. إن مفهوم «الحاكمية»، كما شرحنا تفصيلاً في الفصل الأول من كتاب **نقد الخطاب الديني**، مفهوم ينبع من شمولية سلطة النصوص الدينية لكل مجالات حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. وهو المفهوم الذي طرحه لأول مرة أبو الأعلى المودودي في الهند وباكستان، ثم نقله عنه سيد قطب. إنه المفهوم

الذي يلغي من فهم الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتجربة في قول النبي صلّى اللَّه عليه وسلّم «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». واعتماد الخطاب الديني في تكريس مفهوم «الحاكمية» على الآيات الواردة في سورة المائدة، **هو من باب التأويل الذي ينتزع الآيات من سياقها ويضفي عليها دلالات ليست لها**. لقد تعرضنا لتحليل هذه الآيات في دراستنا عن «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني، **مجلة القاهرة**، يناير 1993» كاشفين أن معنى «الحكم» الوارد في الآيات هو الفصل بين المتخاصمين، أي إنه الحكم بالمعنى اللغوي لا بالمعنى الاصطلاحي الذي يعني النظام السياسي للحكم. لكن الدكتور البلتاجي يرد علينا هذا كله بمجرد الاستشهاد بالآيات المذكورة وبأمثالها، كان الباحث لم يقرأ تلك النصوص ولم يقم بتحليلها.

وإذا كان لـ **محمد البلتاجي** عذره لأنه لم يقرأ سوى كتاب «الإمام الشافعي»، وإن كان قد اكتفى به دليلاً على صحة كل اتهامات **عبد الصبور شاهين**، فإن **عبد الصبور شاهين** لا عذر له لأنه قد قرأ الإنتاج كله. ومن المفترض لقارئ الإنتاج كاملاً أن يتعمل معه بوصفه نصاً واحداً يفسر بعضه بعضاً؛ لأن ما أُجْمِلَ في كتاب أو بحث يكون مشروحاً شرحاً تفصيلياً في بحث آخر أو كتاب آخر. وإذا كان **عبد الصبور شاهين** قد أدرك أن للباحث مشروعاً فكرياً يقوم على دعامتي «التراث» و«التأويل»، فقد كان ينبغي عليه أن يقرأ الإنتاج بوصفه كلاً موحداً. لكنه بدلاً من ذلك اعتبر ذلك عيباً فادحاً في إنتاج الباحث، ولم يدرك أن العيب يقع في جانبه هو لأن قراءته مبتسرة متربصة كيدية.

إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص كما هو واضح دعوة للتحرر من «سلطة» أضفها بعضهم على هذه النصوص، حين جعلوها نصوصاً ناطقة خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات. وهي **دعوة للفهم والتحليل والتفسير العلمي القائم على التحليل اللغوي** والقرائن السياقية المعقدة للنصوص والتي تمّ شرحها كاملة في بحث «إهدار السياق». لذلك يصبح تكرار **عبد الصبور شاهين** للاتهام تعليقاً **على بحوث ودراسات أخرى تكرار من باب تأكيد الحكم بالكفر** والخروج عن الملة من مثل تعليقه على مقلة: **ثقافية التنمية** وتنمية الثقافة «**مجلة القاهرة**، العدد 116، 1990م» قائلاً: «ولسوف نرى أنه يعني بالنصوص ما يشمل القرآن والسنة، وهي دعوة خطيرة تكررت كثيراً في مواضع أخرى، يريد بها نفي العلاقة بين العقل والنص القرآني بخاصة، مستخدماً المزيد من المغالطات، وتزييف الفماهيم، مع أن النصوص الصحيحة لا تتصادم مع العقل بحال».

والحقيقة أن المغالطات وتزييف المفاهيم تسيطر على أحكام **عبد الصبور شاهين**، فليس هناك دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص وهي السلطة التي أضفاها الشافعي والفكر الديني على النصوص. كما سبق أن شرحنا. ودعوتنا هي الدرس العلمي الذي يحدد مجال فعالية النصوص تحديداً دقيقاً بعيداً عن الاستشهاد العشوائي بها خارج السياق المُحَدّد لدلالتها.

نطالب في كتاباتنا بالعودة إلى الفصل بين ما هو من شؤون الدنيا - التي نحن أدرى بها كما قال الرسول صلّى اللَّه عليه وسلّم - وما هو من شأن العقيدة والدين. هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا إلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فهمها فهماً علمياً وتحديد

المجال الخاص بها. وهذا بالضبط هو معنى العبارات التي اقتبسها عبد الصبور شاهين من «ثقافة التنمية وتنمية الثقافة»، وأضفى عليها من عنده الدلالات المفضية إلى التكفير. تقول العبارات المقتبسة: «ولا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر، فيصقل أدواته، ويطور آلياته». إنها دعوة لإطلاق العقل ليتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، وليتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب... إلخ. فهل يتصادم ذلك مع النصوص الدينية؟ أم يتصادم مع السلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحولوها إلى قيود على حركة العقل والفكر؟!

(6)

إذا كان كل من **عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاجي** قد وافق الآخر في مسألة العداوة الشديدة للنصوص، وكراهية القرآن والسنّة، والدعوة للتحرر منهما فقد انفرد **بلتاجي** باتهام آخر فحواه: «الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهي والأصولي»، وهو اتهام ينطلق مما سبقت الإشارة إليه من دعوى «الاستئثار» بالتخصص بوصفه «منطقة نفوذ» محمية يجب عدم الاقتراب منها إلا بإذن خاص. هذا فضلاً عن أنه اتهام يعكس جهلاً مفضوحاً بموضوع الكتاب، الذي هو بحث في «الأيديولوجية» الضمنية التي يمكن الكشف عنها من خلال تحليل خطاب الشافعي.

لكن الجهل الفاضح بموضوع الكتاب، وبمنهج التحليل وإجراءاته، لم يمنع الدكتور **بلتاجي** من «التعالم» على الكتاب وصاحبه مستشهداً بالنصوص القرآنية - التي سبق لنا تحليلها وكشف أخطاء الفهم للوهلة الأولى من جانب **بلتاجي** - شأن جميع الوعاظ وخطباء المساجد، وذلك لكي يؤكِّد «سلطة النصوص» ومرجعيتها الشاملة.

وفي هذا الاستشهاد الذي يتجاهل مستويات السياق، وأبسطها سبب النزول من جهة، وسياق التركيب اللغوي من جهة أخرى، يكشف **بلتاجي** عن نزعة استعلائية فجّة، يتوهم صاحبها أن هذه النصوص القرآنية مجهولة للمخاطَب. ويعبّر عن هذه النزعة بطريقة يتصور أنها ساخرة فيتساءل «فهل مرت عليه هذه النصوص - وما يماثلها -أم أنه يجهلها؟» ثم تتحول السخرية إلى اتهام صريح بالكفر حين يجيب عن تساؤله قائلاً: «الظاهر أنه يعرفها ويُنْكرها».

وإذا كان مثل هذا ما يذهب إليه بعض الصبية من الجهال وبعض المتعالين، فقد كان حرياً بمن يحتل موقع **بلتاجي** أن يربأ بنفسه، احتراماً لموقعه الأكاديمي على الأقل، عن النزول إلى هذا المستوى. ولكن للرجل عذراً أقبح من الذنب، لأنه كتب تقريره في عجالة من أمره مناصرة لأستاذه، من منطلق قبلي جاهلي، لكي يقدمه لرئيس الجامعة آنذاك - **مأمون سلامة** - مبرراً له قرار «رفض الترقية» الذي كان مضمراً في نفس رئيس الجامعة. إنه منطلق «انظر أخاك ظالماً أو مظلوماً» مُفْرَغاً من الدلالة الإسلامية الناصعة التي أضفاها النبي على هذا القول حين سُئِل عليه السلام: كيف ننصره ظالماً؟ فقال صلّى اللَّه عليه وسلّم: بأن تكفّه عن ظلمه. ولقد كشف هذا المنطق القبلي الجاهلي عن وجهه جلياً في قول **بلتاجي**: «وأنا إذا كنت قد أعددت

تقريراً بسيطاً من تسع صفحات عن إنتاج واحد له، فإن بقية إنتاجه تحتاج لكتاب كامل مليء بآلاف الأخطاء البداهية في علم أصول الفقه».

هكذا أوقع الرجل نَفْسه بنفسه، فالإنتاج ليس في «علم أصول الفقه»، ولو كان قرأ التقارير الثلاثة فقط عن الإنتاج - دون الإنتاج نفسه - لاكتشف بنفسه عملية التزوير الفاضحة التي يقوم بها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو كان قد قرأ **نقد الخطاب الديني** فقط لكان قد أدرك أننا قمنا بتحليل مفهوم «الحاكمية» تحليلاً تاريخياً كاشفاً عن أساسه الأيديولوجي في التاريخ الاجتماعي السياسي. ولو كان الرجل قد قرأ بالإضافة إلى ذلك بحثنا «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني». لاكتشف أن آيات الحاكمية التي استشهد بها محلَّلةٌ تحليلاً منهجياً في هذه الدراسة.

لكن ما للرجل والقراءة، وما له وأتباع الحق، إنه من أتباع الرجال والقائلين: «اعرف الحق بالرجال ولا تعرف الرجال بالحق» أولئك الذين يفسدون في الأرض وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً. وما أسهل على أمثال هؤلاء «التعالي» و«التعالم» و«التكفير»؛ لأنهم يظنون أنفسهم في حماية من هو أكبر وأعظم. أليس **بلتاجي** في حماية «**شاهين**» وهذا الأخير تحميه مؤسسات ودول وأموال، فلماذا لا يتبع صاحبه - أو بالأحرى حاميه - في «التكفير»، وذلك حين يقرر في بساطة متناهية وبرودة يحسده عليها الجلادون أن مؤلف الكتاب يعرف النصوص ولكنه «ينكرها».

هكذا وكأن الأستاذ الدكتور السيد العميد **بلتاجي** لا يعلم أن «إنكار النصوص القرآنية» هو إنكار لما يُعْلم من الدين بالضرورة.

وكما كان الأمر سهلاً عليه مناصرة لأستاذه وحمايه، فما أسهله على تلاميذه ومريديه الذين تصدوا في المساجد والمحاكم لتأليب العامة لمحاكمة الكاتب سعياً إلى قتله. ولقد بلغت الوقاحة الفكرية والسفالة الأكاديمية بأحدهم إلى حد الدعوة دعوة صريحة داخل أروقة الجامعة لاحتقار الكاتب ومقاطعته وتأليب طلابه عليه، في حرب «قذرة» تستخدم الكلمة المطبوعة بدلاً من الجنزير والمطواة والقنبلة.

إن ما يسميه **بلتاجي** «الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهي والأصولي «اتهام ناتج كما قلنا عن عدم فهم لموضوع الكتاب، وعن عدم إدراك لمنهج التحليل وإجراءاته. لذلك يقتبس **بلتاجي** النتائج مُغْفلاً المقدمات التي أفضت إليها، ومتجاهلاً لها تجاهلاً تاماً. ولأن هذه النتائج لا تتفق مع قناعاته الأيديولوجية - أو بالأخرى مع محفوظاته عن التراث - يقفز منها إلى أحكام ذات طابع تقريري وعظي إنشائي، ولكنها تتسم بالإضافة إلى ذلك بالحدة والقطع واليقين والحسم، لأنه يتصور - بعقله غير الأكاديمي - أنها القول «الفصل». في تحليلنا لمفهوم «القياس» في خطاب الإمام الشافعي وصلنا إلى نتيجة فحواها أنه مفهوم يعكس «رؤية للعالم» «تجعل الإنسان مغلولاً ومقيداً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية». وفي هذا التحليل أدركنا علاقة التشابه التي تنطوي عليها رؤية الإمام الشافعي للقياس مع مفهوم «الحاكمية» في الخطاب الديني المعاصر «حيث يُنْظر لعلاقة اللّه بالإنسان من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان».

يقتبس الدكتور **محمد بلتاجي** تلك النتيجة ويُغْفِل عامداً المقدمات التي أبنت عليها، وذلك في عجلة تمكنه من الوصول إلى

الحكم المطلوب، حيث يقول: «وبدهي أن العقيدة الإسلامية - بل كل عقيدة دينية - لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة المطلقة التي هي المفهوم «الحرفي» - مرة أخرى «الحرفي» - لمعنى (العبادة) و(الإسلام). والذي لا يرتضي الانصياع المطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً».

وهنا جانب الصواب الدكتور العميد من عدة زوايا: الزاوية الأولى أننا بصدد الحديث عن رؤية الشافعي للعالم والإنسان، أي بصدد الحديث عن مفاهيم الشافعي الفكرية التي كشفنا عن عناصر تشابه بينها وبين رؤية العالم في الخطاب الديني المعاصر. ويحتاج الدكتور العميد أن يقرأ قليلاً حول مفهوم «رؤية العالم» الذي يعتمد عليه تحليلنا السابق. الزاوية الثانية أن السيد العميد يوحِّد بين فهم الشافعي للنصوص - الذي يتماهى معه ويتطابق فهم السيد العميد - والدلالة «الحرفية» للنصوص المقدسة. وهو تطابق خطير يلغي المسافة المعرفية بين «الفهم» - وهو عملية بشرية نسبية - و«القصد الإلهي»، أي يوحّد بين «الفكر» و«الدين». وهذا التوحيد تعرضنا له بالتحليل والنقد في كتاب **نقد الخطاب الديني** الذي لم يقرأه السيد العميد.

والزاوية الثالثة التي جانب فيها الصوابُ السيد العميد، أن العقائد - وعلى رأسها العقيدة الإسلامية - لا تقيم العلاقة بين «اللّه» و«الإنسان» على أساس «العبودية» بالمعنى المتعارف عليه، والذي يندرج في حقله الدلالي «الانصياع» و«الانقياد». إن العقيدة الإسلامية خاصة تمنح الإنسان حقه كاملاً في اختيار ما يشاء من العقائد، والنصوص الدالة على ذلك محفوظة معروفة. ولا نريد أن نُقَلِّد العميد في استعراض محفوظاتنا من النصوص القرآنية؛ لأن الطالب البليد

يستطيع أن يجمع ما يشاء من النصوص بالعودة إلى «المعجم المفهرس». النصوص الإسلامية تؤكد مفهوم «الحرية» من الألف إلى الياء، و«الطاعة» التي يلتزم بها الإنسان حين يختار عقيدته تظل طاعة أساسها الحرية الأصلية، فإذا كانت «الطاعة» فرعاً على حرية الاختيار، فليس من المعقول أن يأدي الفرع إلى زوال الأصل المؤسس له.

وهناك في النصوص الإسلامية - وفي التراث الفكري الإسلامي - كثيرٌ مما يمكن أن يؤسس العلاقة بين «اللَّه» و«الإنسان» على أساس «الحب»، والنصوص كذلك أكثر من أن نشير إليها وأشهر. والقرآن الكريم - أخيراً - يصوغ العلاقة في بُعد «العِبَادية» وليس «العبودية». ولو كان الدكتور **بلتاجي** أتعب نفسه قليلاً - من باب التثبت - وقرأ الفصل الأول من **نقد الخطاب الديني** لوجد تحليلاً لغوياً وثقافياً للفارق بين «العبادية» و«العبودية».

بالإضافة إلى كل ما سبق يُغْفِل الدكتور **بلتاجي** إغفالاً تامّاً سياق التحليل الذي أفضى إلى النتيجة السابقة عن رؤية الإمام الشافعي لعلاقة اللَّه والإنسان. وإغفال السياق يجعل من السهل عليه الوثب إلى الأحكام التي تقنع قارئه بمخالفة الكتاب للعقيدة ومصادمة دلالاتها المستنبطة من التأويل الحرفي للنصوص الدينية.

والسياق هو رفض الإمام الشافعي للاستحسان الذي اعتمد عليه فقهاء آخرون قبل الشافعي مثل مالك وأبي حنيفة. ويعتمد الشافعي في رفضه للاستحسان على مجموعة من المقولات أهمها: أن الاستحسان يمكن أن يفضي إلى تعدد الاجتهادات واختلافها بحسب ظروف الزمان والمكان: «فيقول كل حاكم في بلدٍ ومُفْتٍ بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا». ويقرن الشافعي بين هذه

التعددية في الفتيا والاجتهاد، و«التنازع» المنهي عنه في القرآن الكريم. واستناد الشافعي إلى القرآن لرفض الاستحسان استناد فيه نظر، وإنما أراد الشافعي أن يجعل من «الاستحسان» شيئاً مكروهاً بهذا الاستشهاد من جهة، ويقوله من جهة أخرى: «من استحسن فقد شرّع».

ولكي يقبّح الشافعي مبدأ «الاستحسان» تقبيحاً نهائياً - لحساب «القياس» المكبَّل - يعود إلى مبدئه الأثير عن وجود أحكام لجميع النوازل في النصوص الدينية. ويؤكد هذا المبدأ بالاستناد إلى الآية 36 من سورة القيامة، قول اللّه تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾، وينتهي الشافعي إلى الحكم بأن كل «من أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معنى السُّدى. وقد أعلمه اللّه أنه لم يتركه سدى». و«السدى» بحسب شرح الشافعي هو «الذي لا يؤمر ولا ينهى»؛ أي الحيوان. ويواصل الاستنتاج: «وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول اللّه أن يقول إلا بالاستدلال... ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سابق». في هذا السياق تم الحكم على رؤية الإمام الشافعي للعالم والإنسان، وهي رؤية تكبّل الاجتهاد داخل دائرة «القياس» المشدود دائماً إلى «المثال السابق» لا يكاد يفارقه.

والغريب أن الشافعي الذي يرفض الاستحسان لما يفضي إليه من تعدد واختلاف يقبل هذا «الاختلاف» في حدود اختلاف القائسين، بل ويدافع عن هذا الاختلاف دفاعاً مجيداً ومحيّراً في الوقت نفسه (ص 106 من الكتاب). وهذا يدفع إلى التساؤل عن هذا التردد في استخدام «الاستحسان» وتفضيل «القياس» عليه، رغم أن كلاً منهما يفضي إلى الاختلاف والتعددية. والتساؤل مشروع، ولكن من منظور

التعامل النقدي مع التراث ومع الفكر الفقهي والأصولي. . ولكنه ليس مشروعاً من منظور تقديس التراث وتقديس الأئمة والتوحيد بين اجتهاداتهم والعقيدة نفسها. والتفسير الذي طرحناه في محاولة للاقتراب من إجابة التساؤل السابق هو حرص الشافعي على شمولية «النصوص»، يستوي في ذلك القرآن والسُّنة والإجماع. وهو بحسب تحليلنا حرص يكشف عن أيديولوجية خاصة تختلف عن أيديولوجيات أخرى داخل منظومة الفكر الإسلامي. والأدلة على ذلك عديدة مستفيضة داخل الكتاب، وهي أدلة يتجاهلها تقرير البلتاجي تجاهلاً تامّاً متبعاً منهجية «التَّصيُّد» نفسها، وانتزاع الجمل والعبارات من سياقها، فضلاً عن الوقوف عند النتائج دون عرض المقدمات تهويلاً للأمر وتزويراً على القارئ العادي.

(7)

حين نذهب إلى أن «السنّة في عصر الشافعي كانت حاجة إلى تأسيس مشروعيتها بوصفها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع» يتعالم الدكتور بلتاجي على الباحث مستخدماً لغة مبتذلة لا يصح التعامل بها، وذلك حين يقول: «وهذا كله ضلالات متتابعة وجهالات متراكمة من المؤلف لبدهيات الإسلام؛ لأن السُنّة منذ عصر النبي صلّى اللّه عليه وسلّم كانت هي المصدر الثاني بعد القرآن الكريم». ولو تأمل بلتاجي قليلاً لوجد أن عباراتنا السابقة ليست إلا صياغة لما قرره الشافعي نفسه من اختلاف الناس حول بعض السُّنن النبوية التي لا أصل لها في القرآن الكريم، في حين أنهم اتفقوا على السنن التي لها أصل في القرآن، سواء تلك التي تكرر أحكام القرآن، أو التي تبيّن

مجمله وتوضح غامضه وتخصِّص ما ورد فيه مورد العام، وهذا كله مشروح في الكتاب. ولو كانت السُّنّة - على ما يزعم **بلتاجي** - متَّفقاً على حجيتها واستقلالها بالتشريع لما احتاج الأمر من الإمام الشافعي كل هذا الجهد الفكري، سواء في **الرسالة** أو في كتبه الأخرى التي ضمّتها مجموعة **الأم**. والشافعي في رده على الذين ينكرون استقلال السّنة بالتشريع لم يستخدم لغة **بلتاجي** القطعية. ولو كان الأمر على مستوى الوضوح والقطع واليقين الذي يدّعيه **بلتاجي** لاكتفى الإمام الشافعي بوصف رأي المخالفين بالجهل والضلال وكل الأوصاف التي تكرم بلتاجي على الباحث بها.

إن الشافعي هو الذي صاغ كل الأدلة التي يسوقها بلتاجي للتدليل على أن «السنة» مصدر ثانٍ من مصادر التشريع. وليس كلام الشافعي ولا أدلته يقيناً مطلقاً معلوماً من الدين بالضرورة، وذلك لأنه صاغ تلك الأدلة رداً على مفكرين وفقهاء آخرين كان لهم موقف من «السنّة» مخالف لموقف الشافعي. وسيادة اجتهاد الشافعي وهيمنته في حيز «علم أصول الفقه» ظاهرة تاريخية، أي ظاهر يمكن تتبع أسبابها وعللها في التاريخ الاجتماعي للمسلمين. ذلك أن هذا الاجتهاد لا يكتسب من هذه السيادة التاريخية منطق اليقين المطلق والحقيقة التي لا يمكن أن ينالها النقد.

لم يتعب **بلتاجي** نفسه في تتبع الكيفية المعرفية المرهقة التي عاناها الشافعي لكي يؤسس مفهوم «السنّة» وحياً، إذ كان عليه أولاً أن يصوغ مفهوم «**العصمة**» صياغة إطلاقية تعني انعدام الخطأ انعداماً تامّاً من جانب الرسول عليه السلام. وهذا مفهوم تناقضه النصوص القرآنية التي نزلت في سياق عتاب للنبي قاسٍ في بعض الأحيان، فضلاً عن

كثير من الروايات التي خطأت بعض اجتهاداته عليه السلام. وكان على الشافعي ثانياً أن يجد لمفهوم «السنّة» سنداً من القرآن، فكان تأويله للحكمة إذا جاءت معطوفة على القرآن بأنها «السنّة»، وهو تأويل يأباه السياق في كثير من الأحيان. وكان عليه ثالثاً أن يجعل مفهوم «الإلقاء في الروع» الوارد في بعض الأحاديث مساوياً لمفهوم «الوحي»، وذلك لكي يجعل «السنّة» وحياً من درجة القرآن نفسها.

غير أن أخطر ما قام به الشافعي - ولم يلحظه بلتاجي في الكتاب - توسيع مفهوم «السنّة» ليشمل كل الأقوال بصرف النظر عن سياق القول، فصار كل «قول» قاله النبي عليه السلام «وحياً». وقد تمّ هذا «التوسيع» الذي ألغى بشرية الرسول إلغاء شبه تام اعتماداً على تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾، وهو تأويل لا يستقيم للشافعي ولا لغيره. لأن الضمير «هو» لا يعود إلى الضمير المستتر في الفعل «ينطق»، ولا إلى مصدر الفعل «النطق»، بل يعود إلى «القرآن» الذي كان يكذّب به مشركو مكة أنه من عند اللّه. ولأن هذا التكذيب يتضمن تكذيباً لمحمد عليه السلام في دعواه، فقد جاء رد القرآن مشتملاً على نفي الكذب عن محمد ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ وعلى إقرار حقيقة القرآن بأنه وحي من اللّه ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾. (انظر تفسير الطبري، الجزء 27، ص: 25).

هل كان الأمر يحتاج إلى كل هذا الجهد من الإمام الشافعي، لو كان الأمر «من بدهيات الإسلام» كما يقول بلتاجي ببساطة يحسده عليها الإمام الشافعي نفسه؟! لكن هذا هو الفارق بين «الأئمة» والعلماء الحقيقيين، و«علماء» السمت والهيئة والزي والشارة والألقاب. ينتج الأولون ما ينتجون من علم ووعي، وبالمكابدة

والبحث ومناقشة الخصوم، بينما يعتمد الأخيرون على ما أنتجه الأولون دون إضافة، بل دون أن يرقى وعيهم إلى إدراك وسائل الاستدلال والاستنباط التي اعتمدها الأسلاف. ومع انعدام الوعي هذا لا مجال للنقد والتحليل، بل كل نقد وتحليل من منظور الخَلَف المُسْتَهْلِك فقط لفكر السَّلَف إنما هو «هرطقة» وطعن في الأئمة. لقد صار فكر «الأئمة» - في وعي المقلّدين - «ديناً»، يستوي في ذلك أن يكون المقلِّد نجماً تليفزيونياً يفتي الناس في كل شيء، وأن يكونَ عميداً لإحدى الكليات، أو أن يكون أستاذاً مساعداً، ناهيك أن يكون سمّاكاً أو صبياً جاهلاً من «أمراء» الجماعات، فلا فرق لأن «التقليد» حجاب على العقل الذي هو أخصّ خصائص إنسانية الإنسان.

إن كلمة «السنّة» كلمة موجودة في اللغة العربية، لكن انتقالها من حيّز الدلالة اللغوية إلى حيز المصطلح الأصولي لم يحدث في عصر النبي صلّى اللّه عليه وسلّم كما يزعم بلتاجي وغيره. وقول النفي لمعاذ بن جبل حين أرسله لليمن: بم تحكم، أو بم تقضي - وليس السؤال عن الحكم بالمعنى السياسي بل عن الحكم بمعنى القضاء والفتيا - وكذلك إجابة معاذ بأنه يقضي أولاً بما في كتاب اللّه، ثم بما في سنّة رسول اللّه إن لم يجد في كتاب اللّه حكماً، ثم باجتهاده إن لم يجد في سنة الرسول - كل ذلك يعني أن مصطلح «سنة النبي» كان محَمَّلاً بالدلالات التي نجدها في خطاب الشافعي. كان المصطلح يستخدم مجرداً من الإضافة فيعني الطريقة والعادة المتبعة، وكان يستخدم مضافاً فتحدد الإضافة دلالته. وعلى ذلك فقول معاذ أنه يحكم أو يقضي بما في سنة رسول اللّه إن لم يجد في كتاب اللّه

حكماً لا يعني أن سنّة النبي وحي بقدر ما يعني أن ما كان يقضي به الرسول هو «السنة» والعادة المتبعة المقبولة.

إن قراءة واقعة «معاذ بن جبل» بأثر رجعي، أي بعد أن أسس الشافعي مصطلح السنة بالشكل المشروح في الكتاب، هو المسؤول عن هذا الالتباس في الأذهان. ولأنه التباس متجذّر في التاريخ الفكري والاجتماعي تحول إلى «حقيقة» لا يصح المساس بها.

ومحاولة تفكيك بنية هذا الالتباس برد عناصره إلى السياق التاريخي الاجتماعي الفكري لنشأة الأفكار وتطورها واحدة من الإجراءات المنهجية التي يعتمد عليها الكتاب، لكنها منهجية يعجز الفكر التقليدي، أو بالأحرى الفكر «المقلّد»، عجزاً تاماً عن الإلمام بها فضلاً عن استيعابها ونقدها. ولا يبقى أمامه حينئذٍ إلا حيلة العاجز: القذف والهجو والتطاول والمغالطات و«التعالم» الزائف، الذي يستند إلى المستقر والشائع بالمعنى العامي والمبتذل. إنه محاضرة «المعرفي» بسياج المعروف وطعنه بأيديولوجيا الشائع والمستقر، وذلك لأن «المعرفي» يغامر بالدخول في منطقة «المحظور» اجتماعياً وفكرياً.

وهذا المحظور يتجلى في حقيقة ينكرها الحس الديني الفطري، ويدافع عنها أصحاب المصالح بأقسى وأقصى ما يستطيعون: تلك هي أن الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم حامل رسالة بلغها عن ربه هي القرآن، وفي هذا «البلاغ» يكمن الوحي. أما سنته صلّى اللّه عليه وسلّم فمنها ما هو شرح وبيان ومنها هو اجتهاد، وفي هذا القسم الأخير اختلف المختلفون. وما فعله الإمام الشافعي إزاء هذا الاختلاف هو أنه أدمج كل العناصر في مفهوم كلي وضعه فى

المستوى نفسه المقدس للوحي، أي لكلام اللّه سبحانه وتعالى. وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحياً، واختفت الحدود والفواصل بين «الإلهي» و«البشري»، ودخل الأخير دائرة «المقدس».

وليس المهم هنا أن تكون النتائج المشار إليها نتائج مقصودة للإمام الشافعي، قصد إليها قصداً وعمد إليها، لأن منهج تحليل الخطاب لا يدخل في «الضمائر» و«النبات»، ولكن المهم أن الخطاب يفضي إلى تلك النتائج، وأنها نتائج استقرت في الوعي الإسلامي، واكتسبت صفة «الحقيقة» مع أنها نتائج لفكر بشري. الأخطر من ذلك أن هذه النتائج المشار إليها تمارس تأثيراً في حجب الوعي الإسلامي عن تاريخيته وتعوقه من ثم عن قراءة ذاته قراءة مستبصرة ناقدة. والأشد خطورة من كل ما سبق أن تلك النتائج تتصادم مع طبيعة مفهوم الوحي في الإسلام، وهو مفهوم مغاير للوحي في الأديان الأخرى.

(8)

ولأن البحث العلمي لا يكتفي بالتحليل وينزع كذلك إلى التفسير، فقد كان من الضروري إثارة التساؤل عن سر انحياز الخطاب الشافعي لمنحى «أهل الحديث» ضد «أهل الرأي»، خلافاً للاعتقاد السائد بأنه «توسط» بينهما من خلال منهج «توفيقي». ولأن الإمام الشافعي قدّم في خطابه ما هو أكثر من مجرد «الانحياز» لفريق ضد فريق، فقد كان التساؤل عن سر الحرص على تدشين «السنّة» نصاً مشرّعاً تساؤلاً مشروعاً. ومرة أخرى ليس الحديث عن «الانحياز»

حديثاً عن هوى شخصي بقدر ما هو حديث عن موقف فكري في سياق صراع بين اتجاهات ورؤى فكرية مختلفة.

وليس التساؤل إلا محاولة لإثارة «المضمر» في بنية الخطاب من أجل كشفه وتعريته وتفكيكه، ولذلك ينحل إلى مجموعة من الأسئلة الفرعية تفضي محاولة الإجابة عن كل منها إلى اكتشاف جانب من جوانب الخطاب. لذلك بدأنا بالتساؤل: لماذا كانت «عربية» القرآن في حاجة إلى دفاع من الإمام الشافعي؟ وقد قادت محاولة الإجابة عن هذا السؤال إلى سؤال آخر: هل هو دفاعٌ عن «العربية» أم دفاع عن اللهجة «القرشية» التي استقرت لهجة معتمدة - أو حرفاً - في قراءة القرآن بعد استبعاد الأحرف المؤسسات المذكورة في حديث الأحرف السبعة. وهذا التساؤل الثاني أدخل البحث في إشكاليات النزعة «القرشية» التي أرادت الهيمنة على المشروع الإسلامي، ونجحت عشية وفاة النبي (صلّى اللّه عليه وسلم) في واقعة «السقيفة»، ثم في حروب الردة، والصراع بين علي بن أبي طالب وخصومه في موقعة «الجمل» أولاً و«صفين» ثانياً، بعد أن انتقل الصراع بعد السيادة القرشية إلى صراع بين بني هاشم وبني أمية.

لم يتصور الباحث أن البحث في هذه الإشكاليات - الموصوفة وصفاً مُسْهَباً في كتب التاريخ خاصة كتاب نصر بن مزاحم **صفين** و**تاريخ الأمم والملوك** - لمحمد بن جرير الطبري - يمكن أن يسبب كل هذا «الانجراح» في جدار الصمت والبلادة الذي يريد له بعضهم أن يحجب الوعي الإسلامي عن فهم تاريخه وتراثه فهماً مثمراً يساعده على تجاوز أزمته الراهنة. إن هذه الإشكاليات تمثل الحاضنة الاجتماعية والتاريخية التي تتولد فيها الأفكار وعلى أرضها يمارس

الفكر فعالياته، لأنه ليس فكراً في المطلق خارج إطار الزمان والمكان، بل هو فكر ينتجه بشر منخرطون بوعي أو بدون وعي في سياق الواقع الذي يعيشون فيه.

وكيف يمكن لخطاب الشافعي أن يكون خطاباً مفارقاً لكل تلك الملابسات، وهو القرشي الأرومة الذي يسرد «الربيع بن سليمان» راوي كتبه نسبه حتى هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف، ويصفه بأنه «ابن عم رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم»؟ صحيح أنه أنتج خطابه في مرحلة الدولة العباسية التي قامت على أساس الاستناد إلى العنصر الفارسي، لكن الخلافات القديمة كانت لا تزال تمارس فعاليتها على مستوى النصوص والأفكار. من هنا يكتسب رأي الشافعي في رفض قراءة «الفاتحة» في الصلاة بالفارسية دلالة خاصة إذا قورن برأي أبي حنيفة، وذلك بصرف النظر عن معايير الخطأ والصواب. ومن هنا أيضاً نفهم النزوع العلوي لدى الإمام. هو النزوع الذي عرّضه لما يشبه المحنة في عصر الرشيد.

وليس من المستبعد في مثل هذه الحالة أن ينفر الإمام من النظام العباسي، خاصة بعد أن تولّى المأمون مناصرة مذهب «الاعتزال» وما تبعها من محنة «خلق القرآن»، فيرحل إلى مصر التي كان واليها آنذاك قرشياً هاشمياً. ومع ذلك فقد قبل الشافعي أن يعمل في ظل هذا النظام بوساطة بعض القرشيين إلى والي «اليمن» الذي كان في زيارة للحجاز، وذلك في مخالفة واضحة لموقف الفقهاء قبله ورفضهم العمل بالقضاء سواء في ظل الأمويين أو العباسيين. لكن الإمام الشافعي لم يكن وحده الذي فعل ذلك، فقد سبقه كل من أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني تلميذي أبي حنيفة.

ولعل هذا يضطرنا للرد على الضجة الإعلامية الزائفة التي وجدت في خطأ طباعي في الكتاب تكئة تقيم بها الدنيا ولا تقعدها، حيث تحولت كلمة «العلويين» إلى «الأمويين» في صفحة كاملة. ورغم أن هذا خطأ لا يقع فيه تلميذ بليد - كما أقرّ الجميع - ورغم أن الصفحة التالية لصفحة الأخطاء تلك تتحدث عن نفور الشافعي من النظام العباسي خاصة من المأمون، فإن ذلك لم يلفت النظر، لأن العين الناظرة لا تقرأ ولا تتفهم بل تتصيّد. ولم يتنبّه المهاجمون إلى أن هذا الخطأ الطباعي - المصبوب في ثبت التصويبات في آخر الكتاب - لم يتوقف عنده إمامهم الأعظم عبد الصبور شاهين لأن النسخة التي كانت بين يديه كانت مصححة باليد علاوة على ثبت التصويبات في آخر الكتاب.

تنبّه بلتاجي للخطأ وأشار إليه لا على أنه خطأ طباعي، بل على أنه «جهل» من الباحث، وقامت جريدة **الشعب** بدور «الطبّال» في الزَّفْة، وعنها نقل مصطفى محمود وعنه نقل محمد الغزالي، وهلم جراً. ثم كانت ثالثة الأثافي «محمد جلال كشك» الذي راح على مدى خمس مقالات في «أكتوبر» يعيد ويزيد، ويرغي ويزبد، ويؤلب العامة والخاصة، رحمه اللَّه وغفر له. وكان ذلك كله دليلاً على إفلاس المتهجمين ودلالة على قدر عقولهم وقدراتهم. هكذا صار هذا الخطأ الطباعي دليلاً على تدني المستوى العلمي للباحث وهبوطه، بحيث صار قرار الجامعة بعدم الترقية قراراً صائباً حكيماً في نظر الحكماء من المتاجرين بالإسلام.

ليست ميول الشافعي للعلويين سراً من الأسرار، وليس انحيازه للقرشية والعروبة مما يقدح في شخص الإمام، لكن المؤكد أن ذلك

كله يمثل عناصر «أيديولوجية» في الخطاب، تحتاج للتحليل كشفاً عن بنية هذا الخطاب، لإعادة زرعه في التاريخ بعد أن انفصل عنه، واكتسب بعض ملامح الإطلاقية والقداسة. والدلائل التي يقدمها الكتاب من داخل خطاب الشافعي تتجاوز مسألة قبوله للعمل، بل وسعيه إليه، مع بعض الولاة ممن لهم توجهات قريبة من توجهات الإمام. ومن المعروف أن الدولة العباسية تقاربت مع العلويين في مرحلة نشأتها وتثبيت أركانها، وذلك على أساس الانتساب المشترك إلى «البيت النبوي»، فلم يكن الأمر يحتاج إلى قيام دولة «علوية» لكي يقبل الإمام العمل فيها كما توهّم المرحوم جلال كشك. والدلائل التي يقدمها الكتاب على انحياز «الشافعي» للقرشية والعروبة عموماً عديدة.

ونتوقف هنا عند دليل أشرنا إليه في الكتاب إشارة سريعة تصورناها كافية بالنسبة إلى القارئ المتخصص على الأقل، تلك هي احتفاء الشافعي في مسنده (على هامش الجزء السادس من كتاب **الأم**) بالمرويات «الموضوعة» عن فضل قريش على الناس، والمنسوبة إلى النبي صلّى اللّه عليه وسلّم. ونورد في ما يلي تلك الروايات التي يرويها الشافعي، ويقبلها بالقطع، تاركين التعليق عليها إلى ما بعد إيرادها، ونلاحظ فقط هنا أن **المسند** كله يرويه «الربيع» عن الشافعي بلفظ «أخبرنا»، ولكنه حين يصل إلى هذا الجزء من المسند يستخدم مصطلح «حدثنا» بدلاً من «أخبرنا». وهذا معناه من منظور «علم الرواية» درجة أعلى من التحمّل لأن المصطلح «حدثنا» يعني المشافهة العيانية المباشرة، أي السماع مباشرة من الراوي. في حين قد يعني المصطلح «أخبرنا» الرواية عن كتاب أو صحيفة كما يعني السماع

المباشر كذلك. وحرص «الربيع» على المخالفة بين «أخبرنا» و«حدثنا» يعني أن هذه القطعة من المسند - الخاصة بفضل قريش على الناس - تتمتع بأهمية خاصة. والروايات تجرى كالآتي:

1 ـ قدّموا قريشاً ولا تقدموها (= لا تتقدموا عليها). وتعلّموا منها ولا تعالموها أن تُعْلموها (= أي تعلموا منها ولا تتصوروا أنها يمكن أن تتعلم منكم).

2 ـ من أهان قريشاً أهانه اللَّه عزَّ وجلَّ.

3 ـ لولا أن تَبْطر قريش لأخبرتها بالذي لها عند اللَّه عزَّ وجلَّ (هذا جزء من حديث وسيرد نصه كاملاً في رقم 6).

4 ـ قال صلّى اللَّه عليه وسلّم لقريش: أنتم وأولى الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق إلا أن تعدلوا عنه فَتُلْحوْن (تُقصَوْن) كما تُلحى هذه الجريدة، يشير إلى جريدة في يده.

5 ـ يروي أنه صلّى اللَّه عليه وسلّم نادى: أيها الناس إن قريشاً أهل أمانة ومن بغاها العواثر أكبّه اللَّه لمنخريه، يقولها ثلاث.

6 ـ يروى أن قتادة بن النعمان وقع بقريش (= شتمها) فكأنه نال منهم، فقال رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم: مهلاً يا قتادة، لا تشتم قريشاً فإنك لعلك ترى فيها رجالاً أو يأتي منهم رجال تحْقِر عملكَ مع أعمالهم، وفعلَك مع أفعالهم، وتغبطهم إذا رأيتهم. لولا أن تطغى قريش لأخبرتها بالذي لها عند اللَّه.

7 ـ أخبرنا مسلم بن خالد عن ابن أبي ذئب بإسناد لا أحفظه أن رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم قال في قريش شيئاً لا أحفظه، وقال: شرار قريش خيار شرار الناس.

8 ـ عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه قال قال رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم: تجدون الناس معادن فخيرهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا.

9 ـ وقف رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم على ثنية تبوك، فقال: ما هنا شام، وأشار بيده إلى جهة الشام، وما هنا يمن، وأشار بيده إلى جهة المدينة.

10 ـ عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه قال: جاء الطفيل بن عمرو الدوسي إلى رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم فقال: يا رسول اللَّه إن دوساً (= قبيلته) قد عصمت وأبت فادع اللَّه عليها، فاستقبل رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم القبلة ورفع يديه، فقال الناس: هلكت دوس، فقال: اللهم أهد دوساً وأئت بهم.

11 ـ عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه أن رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم قال: لولا الهجرة لكنت أمرأ من الأنصار، ولو أن الناس سلكوا وادياً أو شعباً [وسلك الأنصار وادياً أو شعباً آخر] لسلكت وادي الأنصار أو شعبهم.

12 ـ عن أنس بن مالك رضي اللَّه عنه أن رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم خرج في مرضه فخطب فحمد اللَّه وأثنى عليه ثم قال: إن الأنصار قد قضوا الذي عليهم وبقي الذي عليكم، فاقبلوا من مُحْسِنِهِم وتجاوزوا عن مُسِيئِهم. وقال الجرجاني (= أحمد الرواة) في حديثه أن النبي صلّى اللَّه عليه وسلّم قال: اللهم اغفر للأنصار ولأبناء الأنصار ولأبناء أبناء الأنصار، وقال في حديثه: إن النبي صلّى اللَّه عليه وسلّم حين خرج بَهَش إليه النساء والصبيان (= تسارعوا إليه هاشين باشين) من الأنصار فرقّ لهم ثم خطب فقال هذه المقالة.

13 ـ عن أبي هريرة قال: أتاكم أهل اليمن هم ألين قلوباً وأرق أفئدة، الإيمان يماني والحكمة يمانية.

14 ـ عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه أن رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم قال: بينا أنا أنزع على بئر استسقى (= يُخْرِج الماء من البئر بالدلو)، قال الشافعي رضي اللَّه عنه: النوم ورؤيا الأنبياء وحي، قال رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم: فجاء ابن أبي قحافة (يعني أبا بكر الصديق) فنزع ذنوباً أو ذنوبين (= دلواً أو دلوين من الماء) وفيه ضعف واللَّه يغفر له، ثم جاء عمر بن الخطاب فنزع حتى استحالت في يده غَرْباً (كثر الماء وسال وعم الوادي) فضرب الناس بعطن (بواد كثير الإبل لوفرة الماء) فلم أرَ عبقرياً يفري فريه (= يصنع مثل صنعه).

ولنا على هذه المرويات ثلاث مجموعات من الملاحظات، تتعلق المجموعة الأولى بعملية «الإسناد» التي تعتمد عليها تلك المرويات، وتتعلق المجموعة الثانية من الملاحظات بالمتن، أما المجموعة الثالثة من الملاحظات فتتعلق بالدلالة العامة لتلك المرويات. في ما يتعلق بالملاحظات الخاصة بالسند، فالملاحظة الأولى ملاحظة عامة فحواها أنه يغلب على سند هذه المرويات «المراسيل» و«البلاغات». و«المراسيل» هي المرويات التي يرويها «التابعي» - أحد رجال الجيل التالي لجيل الصحابة - عن النبي صلّى اللَّه عليه وسلّم مباشرة دون أن يذكر اسم الصحابي الذي ينقل عنه الحديث. أما «البلاغات» فهي مثل «المراسيل»، لكن التابعي يقول فيها «بلغني أن النبي صلّى اللَّه عليه وسلّم قال. . . .». وتتبدى أهمية هذا الملاحظة في أن الإمام الشافعي لا يقبل «المراسيل» و«البلاغات» إلا أن تكون هناك رواية أخرى للحديث نفسه متصلة السند اتصالاً

تاماً. لكن الشافعي يتخلّى عن شرطه هنا ويقبل «المراسيل» و«البلاغات»، وهذا أمر لا يخلو من دلالة.

الحديث رقم (1) يقف إسناده عند ابن شهاب الزهري الذي يقول إنه بلغه أن رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم قال. وكذلك الحديث رقم (2) يقف إسناده عند عمر بن عبد العزيز وابن شهاب: يقولان قال رسول اللَّه صلّى اللّه عليه وسلّم. الرواية الثالثة تقف كذلك عند الحرث بن عبد الرحمن الذي يقول: بلغنا أن رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم قال: وهي رواية جاءت بإسناد آخر في رقم (6) ينتهي عند محمد بن إبراهيم بن الحارث التميمي وهو تابعي كذلك. أما الحديث رقم (7) فروي بإسناد لا يحفظه الشافعي، والراوي الذي يروي عنه يقول إن رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم قال في قريش شيئاً لا يحفظه، فالرواية كلها غير منضبطة إسناداً ومتناً.

الملاحظة الثانية المتعلقة بالإسناد أن كثيراً من الروايات المتصلة إلى الصحابي يرويها أبو هريرة، وفي كثير من روايات أبي هريرة كلام قاله بعض الصحابة أنفسهم خاصة السيدة عائشة التي كثر نقدها لمروياته. وأقل نقد وجّه لأبي هريرة أنه يوهم أنه سمع الحديث عن النبي فإذا سُئِل: هل سمعته؟ ذكر اسم الصحابي الذي سمعه منه. هذا فضلاً عن قضايا كثيرة تتعلق بنزوع أبي هريرة إلى الإكثار من الرواية عن النبي خلافاً لموقف الصحابة حتى نهاه بعض الخلفاء عن الرواية، لكنه عاد للإكثار بعد ذلك. ولا يتسع المجال لنا هنا لمناقشة إشكالية مرويات أبي هريرة التي كثر الكلام فيها بين المعارضين والمؤيدين. (انظر: ابن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، ص: 16، 28-44، دار الكتب العلمية، بيروت).

إذا انتقلنا من «السند» إلى «المتن» فإن أول ملاحظة يتعيّن إبداؤها هي أن هذا الإعلاء من شأن «قريش» وبيان فضلها على الناس لا يقف عند حدود الماضي أو الحاضر، بل يمتد إلى المستقبل كما في الحديث رقم (6)، وهو أمر يثير الريبة في أن تكون هذه المرويات وضعت لنصرة الدولة العباسية، خاصة بعد أن دخلت مرحلة الصراع مع «العلويين» بعد مرحلة «التقارب» معهم أول نشأة النظام. إن التركيز على «قريش» في هذه المرويات يستدعي التركيز على فضل «آل البيت» في التراث الحديثي الشيعي، وكأن «الحديث» أصبح سلاحاً في معركة الشرعية السياسية بين بني العباس والعلويين.

الملاحظة الثانية، وربما الأهم، أن هذا الحديث عن «الفضل» المطلق لقريش أو لغيرها يعارض المبادئ الإسلامية الكلية المنصوص عليها في القرآن الكريم وفي السُّنّة المتواترة «إن أكرمكم عند اللَّه أتقاكم» «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى». . إلخ. وما يخالف تلك المبادئ الكلية والأسس العامة يصعب قبوله داخل دائرة «النصوص» الدينية. وإذا خالفت الرواية القرآن الكريم فلا اعتبار بها ولا اعتداد، لأن النصوص الثانوية لا يصح أن تخالف النص الأولي خاصة في حالة وضوح الدلالة الظاهرية، ومعاضدة الأدلة المستنبطة من نصوص أخرى لتلك الدلالة.

الملاحظة الثالثة، أن كل تلك المرويات تتضمن شواهد ودلائل تدل على أنها من «الموضوعات» التي وضعت في عصور متأخرة، ذلك أن أحداً من الذين اشتجر بينهم الخلاف في سقيفة بني سعد لم يستشهد بواحدة من تلك المرويات. ولو كانت معروفة كلها، أو بعضها على الأقل، لكان من السهل حصر الخلاف بين قريش،

والأنصار. (انظر: الطبري: **تاريخ الأمم والملوك**، الجزء الثالث، ص: 203-204، وانظر أيضاً: الأشعري: **مقالات الإسلاميين**، الجزء الأول ص: 39-42، الذي يورد أن أبا بكر احتج على الأنصار بقول النبي صلّى اللّه عليه وسلّم: **«الإمامة في قريش» فأذعنوا له منقادين**، ورجعوا إلى الحق طائعين» وهي حجة لم ترد عند الطبري، الأمر الذي يكشف عن البُعد الأيديولوجي الذي وضعت هذه الأقوال لمساندته).

أما عن الدلالة العامة لتلك المرويات، فالملاحظة الأولى التي نبديها أن تلك المرويات الخاصة بالأنصار ومكانتهم، رقم (11)، (12) إنما هي مرويات وضعت من قبيل «المصالحة»، لأنها لا تزال تضع «الأنصار» في منزلة من هم تحت حماية «المهاجرين» وولايتهم. ونحن نعرف من تاريخ الطبري أن سعد بن عبادة الذي كان مرشحاً للخلافة من قِبل الأنصار رفض مبايعة أبي بكر رفضاً تامّاً، كما نعرف أن المهاجرين استطاعوا استثمار الخلافات القديمة بين «الأوس» و«الخزرج» لكسر إجماعهم على ترشيح سعد بن عبادة. وليس من المستغرب والحال كذلك أن تكون هناك محاولة لرأب الصدع ومصالحة الأنصار، خاصة مع حاجة «معاوية بن أبي سفيان» للإجماع عشية مقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب وتنازل الحسن بن علي له عن «الخلافة» في ما عرف بعام «الجماعة».

وهذا يقودنا إلى الملاحظة الثانية والتي تتعلق بالرواية رقم (14)، لأنها تستدعي ما ذهبت إليه بعض طوائف الشيعة من رفض خلافة كل من أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فضلاً عن عثمان بن عفان، على أساس أنهم جميعاً اغتصبوا الخلافة من عليّ بن أبي طالب. ومن

الجدير بالذكر أن «الرافضة» لم يكونوا وحدهم بين الشيعة الذين ذهبوا هذا المذهب، فالزيدية - وهم أشد المذاهب الشيعية اعتدالاً من منظور أهل السنّة - يرون أن علياً كان أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر لأفضليته، ولكنهم لم يتشددوا في رفض خلافتهما كالروافض، بل ذهبوا إلى «جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل» في نوع من التقارب السياسي في سياق مناهضة النظام الأموي. ومن الواضح أن الرواية المذكورة في صيغة رؤيا نبوية تهدف إلى بيان فضل كل من الخليفتين في حياة الأمة الإسلامية.

الملاحظة الأخيرة في سياق مجموعة الملاحظات الخاصة بالدلالة العامة، أن كل تلك المرويات ليست إلا نصوصاً أنتجت في سياق صراعات أيديولوجية، بدأت بخلاف السقيفة، ثم بالردة، فالفتنة التي قتل فيها الخليفة الثالث، فالصراع بين علي من جهة وطلحة والزبير والسيدة عاشئة من جهة أخرى، ثم الصراع بين علي ومعاوية، ثم القلاقل التي أثارها الخوارج والشيعة ضد النظام الأموي، ثم صراع العلويين والعباسيين معاً ضد النظام الأموي، فاستقرار الأمر للعباسيين في نهاية الأمر حتى الغزو المغولي لبغداد. انتهت الصراعات السياسية وظلّت النصوص شاهدة على التاريخ من جهة، ومحركة لصراعات فكرية لم تنته من جهة أخرى.

ألا يستحق الأمر من الباحثين التأمل والتساؤل خاصة حين ترد هذه المرويات في سياق «مسند» مرتب أبواب الفقه، وليس على أسماء الرواة كما هو شأن «المسانيد» الأخرى المعروفة؟ ولماذا ترد هذه المرويات في «فضل قريش» مع مرويات عن «الأشربة» في سياق واحد؟! وهل من إجابة عن تلك التساؤلات إلا بالنزعة القرشية

للإمام، والتي لا تفهم إلا في سياق الصراعات المحتدمة فكرياً؟ وهي ليست نزعة قرشية منبتّةِ الصلة عن نزعة عروبية تنطلق من أساس أن «قريش» هي العرب، وأن لهجتها هي لغة القرآن، فهي لغة كل العرب وكل المسلمين.

هذا النزوع القرشي العروبي للإمام لا يتعارض مع عواطفه «العلوية» وحبه لآل البيت، فما من مسلم إلا ويحمل هذه العواطف. ولم تصل العاطفة «العلوية» عند الإمام إلى حد «التشيع» بالمعنى السياسي أو المذهبي. وما ينسب إليه من أنه قال:

إن كان رفضاً حب آل محمد
فليشهد الثقلان أني رافضي

لا يمكن أن يتخذ قرينة على علوية متعصبة تصل إلى حد «الرفض» أو «التشيع». وهذا هو الذي يفسّر عدم اعتداد الإمام بالمرويات الشيعية عن «الوصية» بالخلافة نصاً للإمام عليّ.

(9)

لكن ما علاقة هذا النزوع القرشي العروبي بالخطاب الفقهي الذي أنتجه الإمام الشافعي، أو يمكن عكس السؤال فيقال: ما علاقة ما قام به الإمام الشافعي من جهود لتأصيل علم الفقه بذلك النزوع القرشي العروبي؟ الشافعي والتحليل الذي يقدمه الكتاب - في محوره الأول عن «الكتاب» - لأنماط الدلالة يطرح بعض جوانب الإشكالية ويقدم بعض الإجابات. إن الدفاع عن عروبة القرآن ونقاء لغته نقاءً مطلقاً لا يعتمد على ما صار مستقراً قبل الشافعي من أن ما يتوهم أنه أجنبي من ألفاظ القرآن هو في الأصل كذلك، ولكنه اختلط بلغة العرب قبل زول

القرآن بآماد طويلة فعرّبته العرب وأخضعته لقوانين اللسان العربي صوتياً وصرفياً ونحوياً ودلالياً، وبذلك صار عربياً حين نزل القرآن. الشافعي لا يقف عند حدود هذا الطرح اللغوي المستقيم للمشكل، بل يتجاوز حدود الدفاع عن لغة القرآن للدفاع عن نقاء اللغة العربية ذاتها إلى حد القول إن «لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، ولا يعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ».

هذا الربط بين «اللغة» و«النبوة»، مع أن اللغة موجودة قبل ظاهرة الوحي، يستدعي من الباحث التوقف لطرح سؤال آخر: هل الدفاع عن العربية من مدخل الدفاع عن نقاء اللغة القرآنية دفاع عن «العربية» فعلاً أم دفاع عن «القرشية» التي استقرت قراءة القرآن على القراءة بلهجتها بحسب المعلوم من علوم القرآن»، وبعد إسقاط الحروف الستة الأخرى؟ ونقترب من حدود الإجابة حين يضع الشافعي «السُّنّة» في موضع مساوٍ للغة «اللسان العربي» كمرجعين تفسيريين للقرآن الكريم، وذلك باستثناء النمط الدلالي المعروف بـ«النصّ» وهو عزيز جداً ونادر في القرآن.

وتتضح الإجابة من خلال تحليل المكانة التشريعية للسنّة في خطاب الشافعي، خاصة بعد أن وسّع مفهوم «السنة» بحيث يضم الأقوال والأفعال والموافقات، وبعد أن جعلها «وحياً» مساوياً للقرآن من كل وجه. إن «السنّة» المحمدية، بهذا المفهوم الواسع الذي لا يميز بين التشريع والعادات، تتضمن بالضرورة العادات والتقاليد والأعراف التي لم يرفضها الإسلام ولم ينكرها. وهذه العادات والتقاليد والأعراف هي الممارسات القرشية التي كان يمارسها الرسول بوصفه إنساناً يعيش في التاريخ والمجتمع والواقع. وإذا كان الإمام

مالك يُدْخِل «عمل أهل المدينة» في نطاق السنّة، وذلك حين يقول: «السنّة عندنا» فإن الإمام الشافعي بما قام به من إدماج السنة في «الوحي» حوّل التقاليد والأعراف والعادات القرشية إلى «وحي». وإذا كان الإمام «مالك»، رفض دعوة الخليفة العباسي لفرض كتابه **الموطأ** على الأمصار الإسلامية كافة، فإن الإمام الشافعي جعل من عادات «قريش» وأعرافها ديناً ملزماً للناس كافة.

وليس الأمر هنا أمر «قصد» و«نيّة» مبيتة من الإمام الشافعي ليفعل ذلك تآمراً، أو لتحقيق أغراض سياسية نفعية كما حاول بعضهم أن يروج ناسباً ذلك كله إلى الباحث، كأن تحليل الخطاب تفتيش في النوايا والمقاصد. والحقيقة أن تحليل الخطاب علم لاكتشاف الدلالات المعلنة والمضمرة والمسكوت عنها في الخطاب انطلاقاً من حقيقة أن للخطاب، من حيث هو خطاب، آليات مستقلة عن قصد منتجة في إنتاج الدلالة. إن الخطاب علاقة تواصل بين منتج ومتلق، فهو بمثابة «العملة» المتبادلة التي لا تتحدد قيمتها من طرف واحد، بل تتحدد من خلال «التداول». وبعبارة أخرى ليست «اللغة» في الخطاب أداة توصيل محايدة يشكلّها المنتج للخطاب فتستجيب بطواعية مطلقة لقصده ونيته، بل إن للغة وجوداً في سياق «التداول» الثقافي والفكري يجعلها محملة بدلالات قَبْلِيَّة سلبية وإيجابية.

إن القارئ لخطبة «الرسالة» مثلاً، من منظور تحليل الخطاب، يمكنه أن يستشف المكانة المتميّزة جداً لشخص الرسول صلّى اللَّه عليه وسلّم في خطاب الشافعي، وهي مكانة تتجاوز حدود الخطاب السابق على الشافعي من هذه الزاوية. هذا بالإضافة إلى أن الشافعي يضفي تلك المكانة الخاصة على «قوم» الرسول - أهل مكة -

بالتبيعة، وذلك اعتماداً على تأويل آية قرآنية فهي قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾ (الزخرف: 44) تأويلاً يضعها في خانة نمط الدلالة «المستغني فيه بالتنزيل عن التأويل» وهو نمط «النص».

ويتم السرد على الوجه الآتي: بعد الحمد والشكر والاستعانة وطلب الهداية والاستغفار والشهادة (أن لا إله إلا اللَّه وأن محمداً رسول اللَّه) يُصِنِّف الشافعي الناس قبل البعثة المحمدية إلى صنفين فقط: أهل كتاب بدّلوا وكفروا، وصنف كفّروا فابتدعوا ما لم يأذن به اللَّه ونصبوا حجارة وخشباً وصوراً استحسنوها، وأولئك هم العرب الذين سلكت طائفة من العجم سبيلهم في هذا، وفي عبادة ما استحسنوا من حوت ودابة ونجم ونار وغيرة (ص 10) وحين ينتقل السرد إلى وصف ظهور محمد صلّى اللَّه عليه وسلّم وما ترتب على ظهور رسالته بنزول الوحي عليه، من السهل إدراك بعض ملامح نزعة صوفية في الخطاب تتجلى في استخدام مفردات وتراكيب شائعة في الخطاب الصوفي.

يقول الشافعي: «فلما بلغ الكتاب أجله، فحق قضاء اللَّه بإظهار دينه الذي اصطفى - بعد استعلاء معصيته التي لم يرض - فتح أبواب سماواته برحمته، كما لم يزل يجري - في سباق علمه عند نزول قضائه في القرون الخالية - قضاؤه. . . فكان خيرته المصطفى لوحيه، المنتخب لرسالته، المفضل على جميع خلقه بفتح رحمته وختم بنوته، وأتمّ ما أرسل به مُرْسل قبله، المرفوع ذكره مع ذكره في الأولى، والشافع والمشفع في الأخرى، أفضل خلقه نفساً، وأجمعهم لكل خُلُق رضيه في دين ودنيا. وخيرهم نسباً وداراً. محمداً عبده ورسوله» (ص 12-13).

وقد نتوقف هنا أمامهم بعض الصياغات والتراكيب التي تستدعي الخطاب الصوفي: أول هذه الصياغات: «المفضل على جميع خلقه: بفتح رحمته، وختم بنوته» فهي صياغة تستدعي مفهوم «الحقيقة المحمدية» المجودة منذ الأزل قبل خلق آدم، والتي تُمَثِّل في الخطاب الصوفي انفتاح الوجود بالرحمة الذاتية لإظهار الأسماء والصفات الإلهية، التي كانت باطنه. . في «الذات»، فهي من هذه الزاوية تمثل «فتح الرحمة». هذه الحقيقة الإلهية تتجلى وتظهر في الأنبياء جميعاً بدءاً من آدم حتى يكون مجلاها الأخير وظهورها الختم في محمد صلّى اللَّه عليه وسلّم في مكة، فهي من هذه الزاوية «ختم النبوة». (انظر دراستنا: **فلسفة التأويل**، دار التنوير، بيروت، ط2، 1993، ص 262، 177، 233-238).

وتؤكد هذه الدلالات المستدعاة أن الشافعي - بدلالة الخطاب - يجمع بين «الأزلي» و«التاريخي» في شخص محمد، وهذا يسهِّل إلى حد كبير علمية تحويل «السنة» بدلالتها الواسعة جداً إلى «وحي». ويدعم هذه الدلالات كون محمد «أفضل خلق اللَّه نفساً» و«أجمعهم لكل خلق رضيه اللَّه في دين ودنيا». أليس هو محمد «المرفوع ذكره مع ذكر اللَّه سبحانه وتعالى» وذلك تأويلاً لقوله تعالى: «ورفعنا لك ذكرك»؟! . هذه المصاحبة في الذكر لا تقف عند حدود تأويل المفسِّر التابعي مجاهد: «لا أذكر إلا ذكرت معي: أشهد أن لا إله إلا اللَّه وأشهد أن محمداً رسول اللَّه»، أي لا تقف عند حدود إعلان الإسلام بالشهادتين، بل تتجاوز عند الشافعي هذه الحدود ليكون الاقتران بين اللَّه والنبي صلّى اللَّه عليه وسلّم في الذكر شاملاً: «عند الإيمان باللَّه والآذان، ويحتمل ذكره عند تلاوة الكتاب، وعند العمل بالطاعة

والوقوف عند المعصية» (ص 16). وانظر تأويل «مجاهد» في تفسير الطبري، الجزء الثلاثين].

في كل ما سبق يمكن القول إن خطاب الشافعي يتناصّ مع الخطاب الصوفي ويتفاعل، وهذا الخطاب الأخير هو الذي حوّل محمد من «التاريخ» إلى «الأزلية»، ومن الحقيقة الاجتماعية التاريخية إلى «الحقيقة الأزلية» السارية في كل شيء، لكن الخطاب الصوفي كان يفعل ذلك من أجل انفتاح الدلالة الدائم للنصوص الدينية، وذلك من خلال فلك «الولاية» الذي يستمد قدرته التأويلية من فلك «النبوة». ولذلك حرص الخطاب الصوفي أن يجعل فلك «الولاية» منفتحاً دائماً تعويضاً لفلك «النبوة» الذي ختمه محمد التاريخي.

في هذه النقطة يفترق خطاب الشافعي عن الخطاب الصوفي، لأن الشافعي يسحب الدلالات السابقة كلها من «الفرد» إلى «القوم»، فاللَّه الذي رفع ذكر محمد جعل القرآن ذكراً له ولقومه. ومرة أخرى يستدعي الشافعي تأويل مجاهد للآية بأن القوم المقصودين هم «قريش»، ويبالغ في تأكيده قائلاً: «وما قال مجاهد من هذا بَيِّن في الآية، مستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل» (ص 14). والعبارة الأخيرة يكررها الشافعي دائماً حين يريد أن يحدد نمطاً من أنماط الدلالة بيِّن في ذاته لكل قارئ وهو «النص». والدلالة واضحة أن الشافعي يجعل منطوق الآية رفع ذكر «قريش» إلى جانب ذكر «محمد» في القرآن».

ولأن هذا التأويل لا يستقيم للشافعي، فإنه يطيل الاستشهاد بأن اللَّه خصّ عشيرة محمد الأقربين بالنذارة أولاً «وعم الخلق بها بعدهم، ورفع بالقرآن ذكر رسول اللَّه، ثم خص قومه بالنذارة إذ بعثه، فقال: (وأنذر عشيرتك الأقربين)، ويواصل الاستشهاد: «وزعم بعض

أهل العلم بالقرآن أن رسول اللّه قال: يا بني عبد مناف! إن اللّه بعثني أن أنذر عشيرتي الأقربين، وأنتم عشيرتي الأقربون» (ص 14-15). والسؤال الآن: هل يترتب على كون عشيرته الأقربين أول من توجّه إليهم بالإنذار والدعوة أي ميزة أو فضيلة، سواء كانوا عبد مناف أم كانت قريش كلها؟ وهل تضمن لهم تلك الأسبقية في الخطاب فضائل وميزات أزلية حتى قيام الساعة؟! وفي الإجابة عن السؤال تنكشف حقيقة النزعة القرشية في خطاب الشافعي، حين تضاف هذه الخطبة إلى كل التحليلات التي قمنا بها.

(10)

بقيت بعض المسائل الجزئية تصوِّر لِـ **محمد بلتاجي** لفرط ثقته في «محفوظاته» التي لُقِّنت له - وما زال يلقنها لطلابه - أنه يستطيع من خلالها نفي الباحث من دائرة «التخصص» الذي لا يتخيّل منافساً له فيه. وقد مرت بنا مسألة الخطأ الطباعي بما يغني هنا عن إعادة القول فيه. المسألة الثانية: هي مسألة تقسيم السنة إلى: متواتر، ومشهور، وآحاد، يتعالم بلتاجي على الباحث قائلاً: «ومعلوم لطلاب الإسلاميات أن التقسيم الثلاثي خاص بالأحناف، في مقابلة جمهور العلماء الذين يقسمون السنة من حيث عدد الرواة إلى: متواتر وآحاد فقط. والمضحك أنه ينسب هذا التقسيم الثلاثي إلى الشافعي نفسه دون أن يفهم شيئاً مما أورده من كلام الشافعي، وهو واضح جداً لكل من يفهم».

ومشكلة محمد بلتاجي، ومن يلف لفّه، أن كل شيء بالنسبة إليهم «واضح جداً»، وذلك بحسب ما استقر عليه منهج «التلقين»

الذي درج عليه. وكنا نتمنى أن يبيّن لنا هذا الواضح جداً من كلام الشافعي الذي سقناه في الكتاب. هذه هي مشكلته الأولى، أما مشكلته الثانية فهي العجز التام عن النظر إلى الفكر الفقهي في سياق تطوره التاريخي، فالحديث عن فقه أبي حنيفة في عصر الإمام الشافعي لا يمكن الاستناد فيه إلى تطور الفقه الحنفي عند المتأخرين. إن أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة - كما هو معروف - تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء العباسيين. ومن شأن من يتولى القضاء وظيفة رسمية أن يلجأ لإحداث توازن - قد يصل أحياناً إلى حد التنازل - بين قناعاته الفكرية ومتطلبات الوظيفة الرسمية. لذلك عمل أبو يوسف على دعم آرائه بالحديث، وهو أول فقهاء مدرسة «الرأي» الذين قاموا بذلك في ما يقول «أبو زهرة» (انظر: **أبو حنيفة**، ص 197).

واختلاف أصحاب أبي حنيفة مع اجتهادات أستاذهم شائع معروف، وذلك معلوم بحيوية المذهب أساساً وانفتاحه العقلي والفكري. ويكفي هنا أن نذكر اختلافهم معه في مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة بغير اللغة العربية، إذ يعتبر أبو حنيفة أن القراءة بالفارسية كافية: «ويعتبر الشخص أدى ركن القراءة عند أبي حنيفة، سواء كان عاجزاً عن القراءة بالعربية أم غير عاجز، ولكن يكره ذلك عند عدم العجز، وقال أبو يوسف ومحمد لا تقبل القراءة بغير العربية إلا في حالة العجز عن العربية» (أبو زهرة: **أبو حنيفة**، ص 241).

لكن عقل بلتاجي - ومن يلف لفه - ينظر إلى القواعد التي تلقنها عن المذهب - الحنفي أو الشافعي - بوصفها قواعد ثابتة منذ المؤسس الأول للمذهب، وليست قواعد تكوّنت وتراكمت عبر عملية سيرورة تاريخية محكومة بقواعد وقوانين اجتماعية مالت بها إلى

التقولب والتجمّد والثبات. من هنا يقرر في خفة عقلية وبساطة ذهنية يحسد عليها أن تقسيم السنة الثلاثية (متواتر - مشهور - آحاد) خاص بالأحناف وحدهم. متجاهلاً أنه تقسيم أقدم من الانقسامات المذهبية. وإذا كان «الأحناف» المتأخرون هم الذين حافظوا على التقسيم الثلاثي، في حين اكتفت المذاهب الأخرى بالتقسيم الثنائي (متواتر - آحاد) فما ذلك إلا لأن مفكري المذاهب الأخرى المتأخرين قرروا إدماج «المشهورات» في «المتواترات» بهدف توسيع نطاق درجة «اليقين» في السنة.

ومن الصعب أن نتتبع كل مغالطات بلتاجي لأنه يحيل دائماً إلى كتب «الأحناف» المتأخرين. مثل **المبسوط** و**كشف الأسرار**، في حين أن تحليلنا كله ينصب على خطاب الشافعي في سياق القرن الثاني الهجري. إن الرجل ببساطة لا يعي «العلم» بوصفه ظاهرة تاريخية متطورة نامية محكومة بسياق يحدد لها تجاه التطور ومدى النمو. إن هذا هو الفارق بين عالم مفكر كأبي زهرة و«متلقن» لا يجيد البحث والاستنباط مثل **بلتاجي**، لأن أبا زهرة يدرك أن الأصول التي وضعها المتأخرون من علماء المذهب الحنفي ونسبوها إلى أئمة المذهب «ليست من وضع أئمته حتى يُقال إنهم وضعوها أنفسهم بالاستنباط على أساسها، بل هي من وضع العلماء في ذلك المذهب الذين جاءوا بعد عصر الأئمة وتلاميذهم الذين اتجهوا إلى استنباط القواعد التي يضبط بها استنباط فروع المذهب، فهي جاءت متأخرة عن الفروع» (**أبو حنيفة**: ص 237).

إن كتاب **كشف الأسرار** - مثلاً - لمؤلفه علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت 730هـ) ينتمي إلى القرن الثامن

الهجري، إلى فترة «الانحطاط» في الفكر الإسلامي، حيث صارت غاية المجتهد الشرح أو التلخيص أو الموازنة بين الآراء والخلافات الفرعية. من هنا لا نعجب من الطريقة التي يدافع بها مصنِّفه عن الإمام أبي حنيفة ضد هجوم الشافعية لأنه كان يقدم الرأي على السنة. يقول عبد العزيز البخاري معلقاً على متن «البزدوي»: «ولما طعن الخصوم في أبي حنيفة وأصحابه رحمهم اللَّه أنهم كانوا أصحاب الرأي دون الحديث، يعنون به أنهم وضعوا الأحكام باقتضاء آرائهم، فإن وافق الحديث رأيهم قبلوه وإلا قدّموا رأيهم على الحديث ولم يلتفتوا إليه، رد (البزدوي) عليهم طعنهم بقوله (وهم أصحاب الحديث). وقد حكي أن الشيخ المصنف رحمه اللَّه ناظر إمام الحرمين في أوان تحصيله ببخاري.. وأفحمه، فلما تفرقوا قال إمام الحرمين إن المعاني قد تيسرت لأصحاب أبي حنيفة ولكن لا ممارسة له بالحديث فبلغ الشيخ فرده في هذا التصنيف وقال هم أصحاب المعاني والحديث. أما المعاني فقد سلّم لهم العلماء، أي سلموها لهم إجمالاً وتفصيلاً، أما إجمالاً فلأنهم سموهم أصحاب الرأي تعبيراً لهم بذلك. وإنما سموهم بذلك لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام واستخراجهم المعاني من النصوص لبناء الأحكام ورقة نظرهم فيها وكثرة تفريعهم عليها وقد عجز عن ذلك عامة أهل زمانهم فنسبوا أنفسهم إلى الحديث وأبا حنيفة إلى الرأي» (1/16).

كيف يقرأ **بلتاجي** مثل هذا النصّ «السجالي» سواء في أصله عند البزدوي أم في شرحه عند البخاري؟ وهل يستطيع **بلتاجي** أن يضع هذا النصّ «الدفاعي» في سياق عصر منتجه الأول - البزدوي - حيث الصدام بين إمام الحرمين «الجويني» - شيخ أبي حامد الغزالي -

وممثل المذهب الحنفي - البزدوي - وما أفضى إليه هذا الصدام من اتهام الشافعي للحنفي بقلة البضاعة في الحديث؟ أم هل يستطيع أن يضع النص «الشارح» للبخاري في سياق القرن الثامن الهجري كما سبقت الإشارة؟! أغلب الظن أن الرجل لا يستطيع شيئاً من ذلك لأنه لا يمتلك وعياً بالتاريخ بقدر ما يمتلك «حافظة» تلقنت القواعد العامة، ولا تفتأ تستعرض مهارتها بترديدها دون ملل. أما كيف تكوّنت تلك القواعد وتطورت ونمت، وما هي الظروف والملابسات الفكرية والتاريخية والاجتماعية التي كونتها، فتلك كلها أسئلة يحتاج تحليلها ومقاربتها للوعي التاريخي والعقل المتسائل، وأنى **لبلتاجي** وأمثاله ذلك.

تبقى مسألة أخيرة عن مكانة «عبد اللّه بن عباس»، هل هو صحابي أما تابعي؟ في يقين حازم لا يتلجلج يرى **بلتاجي** أنه «صحابي عريق الصحبة». والرجل في ما يبدو لا يعرف اللغة العربية جيداً حين يصف صحبة ابن عباس للنبي صلّى اللّه عليه وسلّم بالعراقة، رغم أنه في ما يروي البخاري عنه كان ابن عشر سنين فقط حين توفي الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم. ولو افترضنا أن عبقرية ابن عابس تجعله قادراً على الحفظ والاستيعاب والفهم منذ سن السادسة لكانت صحبته للنبي مقدارها أربع سنوات فقط، فأين «العراقة» يا صاحب الفضيلة؟!

ومع ذلك فهناك اختلاف في تحديد معنى «الصحبة» الاصطلاحي، وهو المعنى الذي يؤدي إلى وصف الشخص بأنه «صحابي». هناك تعريف البخاري في صحيحه: «كل من صحب النبي صلّى اللّه عليه وسلّم أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه» (4/ 18). وهو التعريف الذي وافقه فيه أحمد بن حنبل وأخذ به في مسنده.

وهذا هو التعريف الذي ساد واشتهر في تاريخ الفقه. وهو تعريف في حاجة إلى مراجعة من منظور «الرواية» و«النقل» و«التحمّل». لذلك ذهب عبد اللّه بن عمر بن الخطاب - كما ورد في **الكفاية** - إلى أن: «كل من رأى رسول اللّه وقد أدرك الحلم وأسلم وعقل الدين ورضيه، فهو عندنا من الصحابة ولو ساعة من نهار». أما التابعي سعيد بن جبير فيرى أنه «لا يعتبر من الصحابة إلا من أقام مع رسول اللّه سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين».

هذا الاختلاف في تعريف «الصحابي» ينفي عنجهية اليقين في خطاب **بلتاجي**، ناهيك بـ«العراقة» في الصحبة التي يدعيها **بلتاجي** لابن عباس. ولو كان يتمتع بأدنى حس تاريخي أو عقل نقدي لأدرك أن شخصية «عبد اللّه بن عباس» قد نسجت حولها كثير من الروايات الموضوعة التي نسب أكثرها إليه وقِيلت على لسانه وعلى لسان غيره. ولو كان له أدنى معرفة بنقد الروايات لأدرك أن أكثر الروايات عن ابن عباس مشكوك في «صحته، خاصة ما يرويه عنه مولاه عكرمة. ولكن من أين يأتي العقل النقدي لمن تعود على «التلقين» و«الحفظ» و«الترديد»؟

إن وضع عبد اللّه بن عباس في قائمة «الصحابة»، بالمعنى الاصطلاحي الذي يفيد القدرة على الفهم والاستيعاب والتحمل ونقل المرويات، كانت جزءاً من محاولة النظام العباسي للاستناد إلى مشروعية «فقهية» معرفية إلى جانب مشروعية «النسب». وفي هذا السياق كان لا بدَّ من مواجهة مشروعية الشيعة التي جعلت علياً هو الوصي والإمام والخليفة الحقيقي و«باب» مدينة العلم، هذا إلى جانب علاقة المصاهرة والنّسَب. من هنا مصدر المبالغات التي تراكمت حول

«علم» ابن عباس، ومنشأ الروايات التي وضعت ونسب أكثرها للرجل (انظر على سبيل المثال: **الطبقات الكبرى** لابن سعد، 3/ 278-285).

والسؤال: هل هذا النقد التاريخي يمثل طعناً في شخص ابن عباس، أو تقليلاً من شأنه؟ أغلب الظن أن **بلتاجي** - ومن يلف لفه - لن يعدموا وسيلة لاتهام هذا المنهج النقدي بالطعن في الصحابة. إن «الحُفّاظ» ومتلقني «القواعد» يتصورون أن الصحابة أشخاص مقدسون وليسوا بشراً وفاعلين اجتماعيين، متجاهلين في تصورهم هذا حقائق التاريخ التي تذكر اختلافاتهم إلى حد حمل السيوف وقتل بعضهم بعضاً. ومنذ قال القائلون من المرجئة والمفوِّضة: «كلهم على حق بحسب تأويله» والمتلقنون يتجاهلون أن هذا القول نفسه يمثل عجزاً عن الفهم ومحاولة لطمس التاريخ، فانتقلوا من مجرد «التبرير» عند السلف إلى «التقديس». لذلك لا يخجل **بلتاجي** من أن يقرر في بداهة يُحسد عليها: إذا كان الصحابة كما يصمهم (!) المؤلف «فهل يبقى بعدهم مسلم واحد صحيح الإيمان خالص التوحيد؟ ثم يبقى ماذا يفعل المؤلف في آيات القرآن الكريم التي وصفتهم بنقيض ما وصمهم (!) هُوَ به؟ أيؤمن بها أم يكذِّبها؟ وهل لو صحَّ ما وصمهم (!) به أيكون القرآن والدين - الذي تولوا هم وحدهم نقله إلينا جيلاً بعد جيل - صحيحاً نقله وعليه أمناء؟ ومجمل القول - في ذلك كله - إن عندنا في الصحابة شهادتين: الأولى ما شهد اللَّه ورسوله صلّى اللَّه عليه وسلّم لهم بها. والثانية ما وصمهم (!) بها **نصر حامد أبو زيد**. ولكل منا أن يختار لنفسه: بمن يؤمن ومن يصدق».

ولا يمكن لهذا المستوى من الذُّعر أن يصيب **بلتاجي** إلا لأنه

كرر مسألة «الوصم» في هذا السطور أربعة مرَّات تفظيعاً لأقوال لم يقلها الباحث، وإنما استنبطها عن سوء نيّة مُبَيَّت **عبد الصبور شاهين**، وتابعه بلتاجي فتابعهما صبي «الملقنين». ولكي تتصاعد نغمة التفظيع يضع هذا التعارض بين قول اللَّه سبحانه ورسوله صلّى اللَّه عليه وسلّم من جهة وقول الباحث من جهة ثانية، متباكياً في ألم يقطع نياط القلب: من تصدق: اللَّه ورسوله أم **نصر أبو زيد**؟!

والإجابة مضمرة بطريقة مكشوفة. ولو كان **بلتاجي** يحسن قراءة كلام اللَّه سبحانه وتعالى - ودعك من كلام **نصر أبو زيد** - لأدرك السياق ومناط المديح في النصوص القرآنية لكها. وأحيله إلى «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة ليرى أن نقد الصحابة لا يعني إطلاقاً «التكذيب» بما ورد في القرآن الكريم من مدح المهاجرين الأولين والأنصار. ولو كان **تأويل مختلف الحديث** لا يكفيه فليراجع **جامع بيان العلم وفضله** لابن عبد البر الأندلسي، وهو متأخر عن ابن قتيبة بحوالي قرنين من الزمان. ينقد ابن عبد ربه نقداً شديداً - نقلاً عن المازني شارح **الأم** للشافعي - حديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم أهتديتم». ينقل ابن عبد ربه عن المازني قوله: «إن صح هذا الخبر فمعناه في ما نقلوا عنه (= الرسول) وشهدوا به عليهم، فكلهم ثقة مؤتمن على ما جاء به لا يجوز عندي غير ذلك. وأما ما قالوا فيه برأيهم فلو كان عند أنفسهم كذلك ما خطّأ بعضهم بعضاً. ولا أنكر بعضهم على بعض، ولا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه» (2/ 90).

إن **بلتاجي** وأمثاله، من أساتذته وتلاميذه، يظنون - وبعض الظن إثم - أنهم يدافعون عن التراث ويحمون هوية الأمة من الضياع. لكنهم في الحقيقة يفسدون في الأرض وهم يحسبون أنهم يحسنون

صنعاً، ذلك أن الذي يحمي هوية الأمة ويحفظ للتراث نضارته وحيويته «النقد» الذي يزيح الضباب عن التاريخ والواقع والتراث. إن الحفاظ بمعنى «الحفظ» هو التجميد الذي يفضي إلى التشويه فالقتل، بينما يفضي «النقد» إلى استعادة الحيوية والنضارة وتجديد شباب هذه الأمة. ومما قدمناه في كل ما سبق خير شاهد على ذلك، **فعبد الصبور شاهين وبلتاجي** وأتباعهما يقدسون الماضي تقديساً أعمى، وينفرون من أي محاولة لإعادة اكتشاف هذا الماضي، بينما «الأسلاف» حتى القرن الرابع الهجري قادرون على «النقد» دون تقديس ودون فزع من الضياع. والإمام الشافعي نفسه الذي كان خطابه موضوع تحليلنا يناقش خصومه - كما رأينا - دون استعلاء أو تعالم، ودون أن يقرر أن ما يقوله هو من قبيل البدهيات العقلية. فمن الذي يدافع عن الشافعي ويحميه: من يكشف دلالات الخطاب في سياقه التاريخي، أم من يكرر الأقوال وحفظها ويرددها دون أن يدرك مرجعيتها؟ في هذا التساؤل الأخير ينكشف المستور ويحمى الوطيس.

الفصل الثالث

مفهوم «التاريخية» المفترى عليه

كثير من العداء في مجال الفكر بصفة خاصة يرتدُّ إلى «عدم الفهم» أو إلى عمليات «التباس» ناتجة عن سيطرة نزعة تتصور أن «ما في الأذهان» مطابق مطابقة تامة «لما في الأعيان». وتتزايد درجة «الالتباس»، وما تفضى إليه من «عدم الفهم»، وما يترتب عليها من «عداء» ورفض، حين يكون «ما في الأذهان»، قديم راسخ، لأنه يكتسب من «القدم» صفة العراقة التي تضفي عليه مشروعية لا يجوز المساس بها أو الاقتراب منها، لأنها مشروعية مقدسة.

كثيرة هي الأفكار التي يحدث لها ذلك في أذهان العامة، لذلك تكون مقاومتهم لما يناقض أفكارهم تلك، أو حتى يخالفها مخالفة جزئية، مقاومة عنيفة، هي مقاومة الكاهن لما يتصوره ضد المقدس الذي تقوم عليه حياته كلها. كل ذلك طبيعي ومفهوم بالنسبة إلى العوام، لكن الظاهرة حين توجد في عقول المثقفين والنخبة من رجال الثقافة والإعلام، ومن المعلمين وأساتذة الجامعات، تصبح علامة على وجود أزمة عقلية خطيرة تنذر بكارثة. وحين تتجاوز الظاهرة حدود العامة والنخبة وتصل إلى عقول المتخصصين في مجال ذلك الفكر يكون ذلك دليلاً على وقوع الكارثة. وهذا هو الحاصل في مجال الفكر الديني وعند كثير من علمائه المختصين.

ومن أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من «العقيدة»، فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد صلّى اللَّه عليه وسلّم من عند اللَّه سبحانه وتعالى نص قديم أزلي، وهو صفة من صفات الذات الإلهية، ولأن الذات الإلهية أزلية لا أول لها، فكذلك صفاتها وكل ما يصدر عنها. والقرآن كلام اللَّه فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أي إنه قديم، وكل من يقول إنه «محدث» وليس «قديماً» أو إنه «مخلوق» لم يكن ثم كان - أي حدث في العالم - فقد خالف العقيدة واستحق صفة «الكفر». فإن كان يقول ذلك وهو مسلم فالحكم عليه أنه «مرتد»، لأن قدم القرآن - أي عدم خلقه وحدوثه - من مفردات العقيدة التي لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالتسليم بها.

(1)

والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن - هل هو قديم أم محدث - مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين. وقد ذهب المعتزلة مثلاً إلى أن القرآن محدث مخلوق، لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة. القرآن كلام اللَّه، والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال «صفات الأفعال» الإلهية، ولا ينتمي إلى مجال «صفات الذات». والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال «صفات الأفعال» مجال يمثل المنطقة المشتركة بين اللَّه سبحانه وتعالى والعالم، في حين أن مجال «صفات الذات» يمثل منطقة التفرّد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النظر عن العالم، أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم. وتفصيل ذلك أن صفة

«العدل» الإلهي لا تفهم إلا في سياق وجود مجال لتحقق هذه الصفة، وليس من مجال إلا العالم. وصفة «الرازق» تتعلق بالمرزوق، أي وجود العالم. . إلخ. وإلى هذا المجال «مجال صفات الأفعال» تنتمي صفة «الكلام» التي تستلزم وجود «المخاطب» الذي يتوجه إليه المتكلم بالكلام، ولو وصفنا اللَّه سبحانه وتعالى بأنه متكلم منذ الأزل - أي أن كلامه قديم - لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب - لأن العالم كان لا يزال في العدم - وهذا ينافي الحكمة الإلهية. أما صفات الذات فهي تلك التي لا تحتاج لوجود العالم كالعلم والقدرة والقدم (الأزلية) والحياة، فاللَّه كما يقول المعتزلة، عالم لنفسه قادر لنفسه قديم لذاته حي لذاته. ومن هذه الصفات الأربعة أوجد العالم، فلولا الحياة والقدم والعلم والقدرة ما وجد العالم. ولذلك اضطر المعتزلة للاتساق مع سياقهم الفكري والعقلي إلى افتراض أن العالم كان له مستوى من الوجود في العدم أطلقوا عليه «الوجود الشيئي في العدم»، وذلك ليكون هناك مخاطب بقوله تعالى: «كن» التكوينية التي يخاطب بها الأشياء فتكون.

ذهبت بعض الفِرق الأخرى إلى عكس ما ذهب إليه المعتزلة، فقالوا إن الكلام الإلهي صفة من صفات الذات، وذهبوا بالتالي إلى أن القرآن كلام اللَّه الأزلي القديم لأنه صفة ذاته. والشاهد في هذا كله أن تحديد طبيعة القرآن مسألة خلافية بين المسلمين. وقد حاول الخليفة المأمون أن يفرض فكرة المعتزلة على العلماء والفقهاء بقوة السلطة وسيف السلطان لكنه فشل. وتم على العكس فرض فكرة الأشاعرة التي قالت إن القرآن له جانبان: جانب القدم والأزلية وهو الكلام الإلهي في ذاته وأحياناً يطلقون عليه «الكلام النفسي القديم»،

والجانب الآخر هو القرآن الذي نقرأه، وهو محاكاة للكلام الأول وليس هو. وهذا الفكرة التي سادت تمّ اختصارها بعد ذلك في كتب التلخيصات المتأخرة على النحو الذي ساد واستقر وشاع وصار من «العقائد» التي يقال إن مخالفتها خروج عن الملكة، بل هو كفر بإسلام وارتداد عنه.

هنا يجب أن نلتفت إلى أن سيادة الأفكار وهيمنتها تم - وما زال يتم - بأدوات القهر والقمع السلطوي، وكما حاول المأمون فرض فكرة المعتزلة حاول خلفاؤه قتل فكرة المعتزلة وفرض فكرة خصومهم. وفي سياق الانهيار الحضاري والتخلف الفكري الذي أصاب العالم الإسلامي بفعل عوامل التفتت الداخلي والهجوم الخارجي - والمستمر حتى هذه اللحظة - استقرت الفكرة، ولُخِّصتْ وشوهتْ واكتسبتْ قداستها عند العامة والخاصة بل وعند المتخصصين. وفي كتابه المهم جداً **رسالة التوحيد** اختار الإمام محمد عبده في الطبعة الأولى الانحياز إلى فكرة المعتزلة عن خلق القرآن، لكن الشيخ الشنقيطي نبهه إلى خطورة أن يتبنى هذه الفكرة - لا ندري أي نوع من الخطورة سوى معارضة الأزهر والعلماء وتأليب العامة - فحذفها الإمام من الطبعة الثانية، واستبدل بها الفكرة الشائعة. ولا ننسى في هذا السياق أن **رسالة التوحيد** اعتمدت المنهج الانتقائي فاعتمدت «توحيد» الأشاعرة دون مفهوم «العدل» عندهم، واعتمدت «عدل» المعتزلة دون مفهومهم للتوحيد، ربما للأسباب نفسها التي حذّره منها الشيخ الشنقيطي.

ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزءاً من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن «اللوح المحفوظ» يجب أن يفهم فهماً مجازياً - لا

فهماً حرفياً - مثل «الكرسي» و«العرش»... إلخ. وليس معنى حفظ اللّه سبحانه وتعالى للقرآن حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، وقول اللّه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا «الحفظ». وفهم «الحفظ» بأنه تدخل مباشرة من الذات الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجيهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي صلّى اللّه عليه وسلّم. وحين يوصف التصور الذي يذهب إلى أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه يقدر بحجم جبل يسمى جبل «قاف»، حين نقول إن هذا تصور أسطوري، فالوصف خاص بالتصور الذهني مهما كانت الروايات التي تدعمه، ولا ينصرف الوصف نفسه «أسطوري» إلى القرآن الكريم ذاته. والمأساة الحقيقية أن يصرَّ بعض المتخصصين على «عدم الفهم» ويستمرون في «التلبيس» على العوام وعامة المثقفين، لأنهم يتصورون - مرة أخرى يتصورون - مطابقة ما في أذهانهم (أفكارهم المستمدة من بعض الآراء التراثية) لما في الأعيان، أي للحقيقة المطلقة، ثم يزعمون بعد ذلك كله أنهم لا يؤمنون بالكهنوت، ويزعمون أنهم مع حرية الفكر لا مع «الكفر» فأي «كفر» هنا، وأي «فكر» هناك؟!

(2)

الفكرة الثانية التي تتعلق بهذا الموضوع، والتي أصابها كثير من الالتباس وسوء الفهم الذي يفضي إلى الضلال والتضليل، هي مسألة تعلّق الفعل الإلهي بالقدرة الإلهية وعلاقة كل منهما بالآخر. وهنا نعود إلى التفرقة التي وضع أساسها المعتزلة بين القدرة والفعل في تصور الحقيقة الإلهية. القدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، هذا من ناحية، ولكنها - القدرة - من ناحية أخرى تمثل «الإمكانيات» غير المتناهية للأفعال، والتي ليس من الضروري أو اللازم أو الحتم أن تتحقق، أي تنتقل من الإمكانية إلى «الفعل». هذه التفرقة بين «القدرة» بوصفها مجموعة الإمكانيات القابلة للتحقق نظرياً، والفعل بوصفه التحقق العيني للقدرة هي التفرقة التي أقرها العلماء المسلمون في مقولة مهمة من مقولاتهم وهي «ليس كل مقدور محتم الوقوع». إذا كانت القدرة الإلهية مطلقة، فإن مقدوراتها من الأفعال كذلك لا تتناهى، ولكن العالم متناه من حيث بنيته في الزمان والمكان، وهذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأي معنى من المعاني.

الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامناً في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ. أول الأفعال الإلهية إيجاد العالم، إخراجه في ظلمة العدم إلى نور الوجود، حسب تعبير أبي حامد الغزالي في **مشكاة الأنوار**. هذا الفعل يعد بمثابة افتتاح للتاريخ، لأنه الفعل الذي افتتح مفهوم «الزمن». «خلق العالم» إذن يعد واقعة

تاريخية في ذاته، أي من حيث كونه «حدثاً» غير مسبوق إلا في «العلم الإلهي» على هخيئة مشروع لا ندري كنهه، لذلك نقول جميعاً إن العالم «محدث» ولا خلاف حول مسألة «حدوثه» التي لا تعني شيئاً سوى زمانيته وتاريخيته. والذين ذهبوا في تاريخ الفكر الإسلامي إلى القول بأن العالم «قديم» إنما كانوا يتحدثون عن المادة التي صُنِعَ منها العالم، أي الهيولى حسب المصطلح الأرسطي، ولكن قولهم بقدم المادة لا يعني بالضرورة إنكار تاريخية إيجاد العالم. مفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم - أو بالأحرى لعملية إيجاده - سواء كان هذا الوجود «خلقاً» من عدم أم كان «صنعاً» من مادة قديمة.

التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي - الوجود الإلهي - والوجود المشروط الزماني. وإذا كان الفعل الإلهي الأول - فعل إيجاد العالم - هو فعل افتتاح الزمان، فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ. وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلهية «محدث» بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التاريخ، هكذا يتم التمييز بين «القدرة» الإلهية و«الفعل» الإلهي على مستويين.

المستوى الأول: عدم تناهي القدرة لأنها إمكانات للأفعال، بينما تتناهى الأفعال لتعلقها بالعالم المتناهي، رغم أنها - الأفعال - تتجذر في القدرة غير المتناهية. والعلاقة بينهما في هذا المستوى أشبه بالعلاقة المنطقية بين «الإمكان» و«التحقق»، فليس كل ممكن متحققاً كما سبقت الإشارة.

المستوى الثاني للتمييز بين «القدرة» و«الفعل» هو أن القدرة «أزلية» بما هي صفة محايثة للذات الأزلية القديمة، والفعل ليس أزلياً، بل هو تاريخي ما دام أول مجْلى فعلي من مجالي القدرة الإلهية كان إيجاد العالم الذي هو ظاهرة محدثة تاريخية.

ماذا عن «اللوح المحفوظ» الذي ذهبت بعض التصورات إلى أن القرآن مدوّن فيه؟ هل هذا اللوح المحفوظ قديم أزلي أم محدث مخلوق؟ ولا بدَّ أن يكون محدثاً مخلوقاً مثل العرش والكرسي وإلا دخلنا في تصور «تعدد» القدماء الذي لا يقبله أي مفكر في التراث الديني الإسلامي. إذا كان «اللوح المحفوظ» مخلوقاً محدثاً، فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديماً أزلياً؟ ألا يدخلنا ذلك في سلسلة من التناقضات المنطقية تجعل «المحتوى» قديماً بينما نعلم أن اللوح الذي يتضمن هذا «المحتوى» محدث مخلوق؟ كيف أمكن أن يتم تسجيل «القديم الأزلي» - الذي هو القرآن كلام اللّه القديم الأزلي - على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها؟!.

يتمادى أصحاب تصور قدم القرآن وأزليته في زعمهم ليؤكدوا أن الكلام الإلهي صفة ذاتية قديمة وليس فعلاً كما ذهب المعتزلة. إنهم يعتمدون على ما جاء في القرآن نفسه من أن اللّه افتتح الخلق بالأمر التكويني «كن»، وأن هذا الأمر التكويني ملازم للإرادة الإلهية، فكلما أراد اللّه سبحانه وتعالى أن يخلق شيئاً فإنما يقول له «كن» فيكون. وطبعاً يستحيل أن نتصور أن اللّه سبحانه وتعالى يتلفظ بالكلام كما نتلفظ نحن البشر، وإلا كان علينا أن نتخيل وجود أعضاء للنطق والتلفظ والتصويت، الأمر الذي يفضي بنا إلى التشبيه الغليظ القريب من حدود التصورات الوثنية. ومفهوم «الوحدانية» والتنزيه المنصوص

عليهما في سورة «الإخلاص» يقفان ضد هذه التصورات، فلا بدَّ أن يفهم الأمر الإلهي التكويني «كن» فهماً مجازياً، كما اقترحنا أن نفهم «اللوح المحفوظ» فهماً مجازياً لأن الفهم الحرفي يوقعنا في إشكالات تشوش علينا عقيدتنا.

وحتى مع التسليم بأن اللَّه سبحانه وتعالى ابتدأ الوجود بفعل الأمر «كن» وأنه كلما أراد أمراً، فإنما يقول له «كن» بالمعنى الحرفي الذي يفهمه بعضهم - دون الانزلاق إلى أي تصورات أسطورية وثنية - فإن ذلك لا ينفي كون «الكلام» يدخل في دائرة «الأفعال»، وليس الصفات الأزلية القديمة المحايثة للذات. ومن المؤكد أن هذا لا يمنع إطلاقاً من وصف اللَّه سبحانه بأنه متكلم كما يوصف بأنه «سميع» و«بصير» رغم أن تلك الصفات تنتسب إلى مجال الأفعال، بشرط التفرقة بين الإتصاف بالصفة من حيث هي إمكانية، وتحول الصفة إلى «فعل». وكما نقول إن اللَّه سبحانه وتعالى «قادر» و«قدير» ولا تظهر القدرة إلا في الأفعال، كذلك الصفات «متكلم» و«سميع» و«بصير» صفات محايثة لا تظهر إلا في الأفعال، والظهور في الفعل هو التحقق التاريخي، من هنا يمكن القول إن القول الإلهي «كن» في افتتاح الوجود، أو في ما يتلو ذلك من موجودات إلى أبد الأيدين، يدخل دائرة الفعل الزماني، الفعل في التاريخ.

(3)

إذا كان الكلام الإلهي في تحققه يعدّ فعلاً، فكيف يكون القرآن الكريم وهو واحد من تجليات الكلام الإلهي قديماً أزلياً؟ سنجد أن الخلط والالتباس جاء من عدم التمييز بين صفة «العلم» وصفة

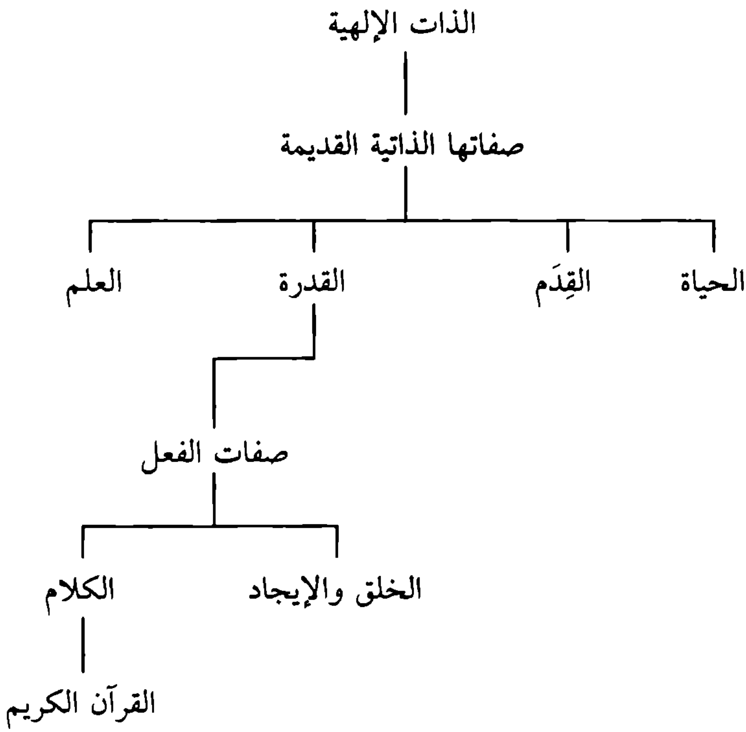
«الكلام»، وهو التباس شبيه بالالتباس الذي ناقشناه بين صفتي «القدرة» و«الفعل».

«العلم» مثل القدرة صفة مطلقة من صفات الذات محايثة لها في أزليتها، لكن هذه الصفة إما أن تتجلى مثل القدرة وفي تفاعل معها في شكل «الفعل»، الذي يدل بمجرد وجوده على «القدرة»، ويدل بإحكامه وإتقانه على «العلم» والحكمة - كما يستدل المعتزلة - وإما أن تتجلى وحدها - صفة العلم - في نمط آخر من الفعل هو «الكلام»، فيكون «الكلام» بذلك «فعلاً» يُظْهِر «العلم» ولا يطابقه تمام المطابقة، كما أن فعل إيجاد العالم - وهو فعل لم يتوقف - يظهر القدرة ولا يطابقها أو يتساوى معها.

هكذا تم دمج القرآن - الكلام الإلهي - في الصفات الإلهية عامة، وفي صفة «العلم» خاصة، فما دامت تلك الصفات قديمة، أصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن كذلك قديم. ينسب الزركشي في **البرهان في علوم القرآن** للإمام الشافعي أنه قال «جميع ما تقوله الأمة شرح للسنّة، وجميع السنة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح أسماء اللّه الحسنى وصفاته العليا» وزاد غيره: وجميع الأسماء الحسنى شرح لاسمه الأعظم، وهو قول يتكرر عند غير الشافعي حتى نصل إلى أبي حامد الغزالي في كتابيْهِ **جواهر القرآن** و**مشكاة الأنوار** اللذي تعرضنا لتحليلهما والكشف عن المفاهيم التي ينطلق منها الغزالي في الباب الثالث من كتابنا **مفهوم النص**.

هذه التصورات هي التي سادت تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وسيطرت بآليات الفرض السياسي، وسيطرتها وسيادتها لا يعني امتلاكها قوة «الحقيقة» بأي حال من الأحوال وذلك لما تتضمنه من

عناصر أسطورية شبه وثنية تشوش مفهوم «التوحيد» الذي نعلم أنه مفهوم جوهري في العقيدة الإسلامية. والتصور الذي يطرحه المعتزلة والذي حاولنا شرحه في ما سبق هو التصور الأكثر ملاءمة لروح العقيدة، ويمكن إجمال هذا التصور في الشكل التوضيحي الآتي:



(4)

إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال «في العالم» المخلوق المحدث، أي التاريخي. والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه

واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات، لأنه آخرها. وهنا نأتي إلى بيت القصيد في حملة الهجوم الضارية، والجاهلية للأسف - على مفهوم «**التاريخية**». أصحاب النوايا الحسنة **في رفض مسألة «التاريخية» ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدي** إلى هدم مبدأ «**عموم الدلالة**»، الأمر الذي يُفضي في زعمهم إلى اعتبار «القرآن الكريم من الحفريات» التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول. وهؤلاء يخلطون عن جهل لا شك فيه بين أنماط مختلفة من «الدلالة»، ولا يدركون أن للدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى. وإذا كنا حتى يوم الناس هذا لا نزال نجد متعة من نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى على عصر إنتاجها أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمن، فما ذلك إلا لأن هذه النصوص لا تزال قادرة على التواصل معنا دلالياً عبر تلك العصور الطويلة. والأمر كذلك بالنسبة إلى نصوص إبداعية بشرية، فهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التي نالت ولا تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلالياً؟!

أما هؤلاء الذين ينطلقون من «سوء قصد» ونية مبيتة للاغتيال الفكري والمعنوي، مدعومة بالطبع بجهل فاجر بلغ به فجره أن يتمسح بمسوح «العلم» الكاذبة، فقد ذهبوا يملأون الدنيا ضجيجاً وصخباً متباكين على القرآن الذي يضعه مفهوم «**التاريخية**» في خانة الفلكلور. وهكذا حين أرادوا أن يتظاهروا بالعلم كشفوا دون وعي عن عورات جهلهم التي لم تستطع أن تسترها كل أسمال «الدراية» و«الرزانة» و«التعقل» و«الاعتدال» واحتلال أعمدة الصحف وصفحاتها بشكل

منتظم. وبلغ الجهل ببعض من يتستر بأسمال «اللقب العلمي» أن يدعوا هذا المفهوم أنه يقضي على «قدسية» النص القرآني، وينكر أنه من عند اللّٰه سبحانه وتعالى.

المشكل من كل هذا الجهل المركب - سواء حسنت النوايا أم ساءت - أنه يصدر عن تصور لطبيعة اللغة عفا عليه الزمن، وصار من مخلفات العصور الماضية، سواء تلك التي كانت ترتع في بقايا الفكر الأسطوري، أو تلك التي حاولت تجاوز مرحلة الفكر الأسطوري، ودخلت أفق نهج التفكير العقلاني. في نهج التفكير الأسطوري بصفة عامة لا تنفصل اللغة عن العالم الذي تدل عليه، أو بعبارة أخرى تكون العلاقة بين «اللفظ» والمعنى الذي يدل عليه علاقة تطابق. ولا تزال بقايا هذا النَّهْج الأسطوري في تصور اللغة موجودة حتى الآن في كثير من المظاهر التي يمكن تلمسها في حياتنا الاجتماعية. لن نتطرق هنا إلى مسألة «الحجاب» الواقي للصغار والكبار من الحسد ومن العيون الشريرة في المعتقدات الشعبية، كذلك لن نتعرض لمسألة «التداوي» و«العلاج» بالقرآن. ورغم أن كلتا الممارستين تستمدان مرجعيتهما من مفهوم القوة السحرية للغة الناتج عن قدرة اللفظ منطوقاً أو مكتوباً لا على استحضار المعنى في الذهن فقط، بل على استحضار الشيء أو منعه، رغم ذلك لن نطيل في مناقشة هذه الممارسة لأن بعضهم قد يتوهم أننا نقلل من شأن لغة القرآن التي تمثل أساس اللغة المستخدمة فيهما، يكفي هنا أن ندلل على ظاهرة الإيمان السحري بقوة اللفظ - بعيداً عن إطار اللغة القرآنية - بتجنب المتكلمين عادة استخدام الألفاظ الدالة على بعض الأمراض.

يكتفي كثير من الناس باستخدام صيغة «المرض الخبيث» إشارة

إلى «السرطان»، وذلك خشية من ذكر اسم المرض نفسه. وإذا أرادوا نقل خبر حادث خطير وقع لشخص في حضرة شخص آخر في السن نفسه، أشاروا إلى اسم المصاب بكلمة «البعيد»، استبعاداً للحدث الخطير خشية أن يتكرر. والأمهات غالباً ما يتحدثن عن الأحداث والوقائع المؤسفة مستهلين حديثهن بعبارة «الشر بره وبعيد». هل يمكن أن نشير كذلك إلى ممارسة صارت شائعة جداً بين الناس من جميع الأوساط، وذلك حين يكون اثنان على وشك الافتراق - ولو لساعات قليلة أو أيام - فينطق أحدهم الجزء الأول من الشهادة «أشهد أن لا إله إلا اللّه» فيرد الآخر «محمد رسول اللّه»؟ الممارسة نفسها يمكن أن نلاحظها في نهاية المكالمات التليفونية، ولو كان الشخصان قد تواعدا على اللقاء بعد المكالمة، وهي ممارسة تعتمد على أن عبارتي الشهادة مترابطتان دوماً، وهذا الترابط يمثل ضماناً من نوع ما إن الشخصين اللذين تقاسماها سيلتقيان مرة أخرى.

هذه ممارسات باقية من آثار بعض التصورات الأسطورية عن قوة اللغة السحرية، وليس من الضروري أن يكون المخرطون في هذه الممارسات واعين بالضرورة بهذه الدلالة، وأغلب الظن أن جميعهم سينكر إنكاراً شديداً أن تكون تلك تصوراتهم وهم صادقون في ذلك لا شك. لكن ذلك لا يمنع أنها بقايا من إثار تلك التصورات، بقايا تحيلها الممارسات الاجتماعية إلى مجرد عادات وأعراف وتقليد منبتة الصلة - على مستوى الوعي على الأقل - بأصولها الغائرة البعيدة.

هذه التصورات نجد تعبيراً عنها في بعض مدارس الفكر الإسلامي القديم، خاصة عند أولئك الذين يذهبون إلى أن «الاسم» هو «المسمى»، انطلاقاً من أن العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة ذاتية

جوهرية، أي إنها علاقة ضرورية. ونجد في كتاب **مقالات الإسلاميين** لأبي الحسن الأشعري، تفاصيل أقوال أصحاب هذه الرؤية للغة وطبيعتها. ولكن هناك مدرسة أخرى تنكر هذه العلاقة الضرورية التي تفضي إلى الاتحاد بين «الاسم» و«المسمى» أو بين «اللفظ» والمعنى. وقد ناقشنا بالتفصيل هذا الخلاف حول طبيعة اللغة ودلالتها في أكثر من دراسة، نخص منها بالذكر هنا دراستنا الأولى **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة** التي صدرت طبعتها الثالثة عن دار التنوير، عام 1993.

وحتى لا نكرر ما سبق أن ناقشناه هناك، نكتفي هناك بإيراد الرد الذي رد به محمد بن جرير الطبري، صاحب التاريخ الشمهور **جامع البيان عن تأويل أي القرآن** على أصحاب القول باتحاد الاسم والمسمى، وذلك في سياق تعرضه لتفسير «البسلمة» من سورة الفاتحة في الجزء الأول من تفسيره. يقول الطبري ساخراً من أولئك سخرية حادة لأنهم يقولون إن «اسم اللّه» في «البسملة» هو «اللّه» دون فصل بين الاسم والمسمى: «لو جاز ذلك وصح تأويله فيه على ما تأول، لجاز أن يُقال: رأيت اسم زيد، وأكلت اسم الطعام، وشربت اسم الشراب، وفي إجماع جميع العرب على إحالة ذلك، ما ينبئ عن فساد تأويل من تأول قول لبيد (ثم اسم السلام عليكما) أنه أراد ثم السلام عليكما، وادعائه أن إدخال الاسم في ذلك وإضافته إلى السلام إنما جاز، إذا كان اسم المسمى هو المسمى بعينه. ويسأل القائلون قول من حكينا قوله هذا، فيقال لهم «أتستجيزون في العربية أن يقال: أكلت اسم العسل» يعني بذلك: أكلت العسل، كما جاز عندكم: اسم السلام عليك، وأنتم تريدون: السلام عليك».

بهذه السخرية الحادة ينفي الطبري توهم الاتحاد بين الاسم والمسمى، ولكن ليس معنى ذلك أنهما وجهان لا علاقة بينهما. الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) الأديب والكاتب الموسوعي المعتزلي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى مثل علاقة الروح بالجسد، ويقول اللفظ للمعنى جسد، والمعنى للفظ روح، والمعتزلة عموماً يدركون العلاقة بينهما على أساس أنها علاقة «مواضعة» و«اتفاق» و«اصطلاح» وليست علاقة ذاتية ضرورية. إن اللفظة مجرد صوت سمعي أو رمز كتابي، وهو بلا معنى إذا لم يكن هناك دلالة اتفاقية. والدليل على اتفاقية العلاقة بين اللفظ - الصوت أو الرمز المكتوب - والمعنى أن ألفاظاً مختلفة في لغات مختلفة تعبّر عن المعنى نفسه، مثل كلمة «رجل» فهي في العربية غيرها في الفارسية أو في ما سواها من اللغات.

وهناك صاغ المفكرون المسلمون مفهوم «اللغة» بوصفها نظاماً من العلامات، شأنها شأن أنظمة العلامات الأخرى كالحركات والإشارات. وذهب الشيخ عبد القاهر الجرجاني - شيخ البلاغيين العرب والمسلمين - إلى أن الألفاظ لا تدل على المعاني بذاتها بل بالاتفاق، وليس هناك علاقة ضرورية بين اللفظ «ضرب» والحدث الذي يدل عليه في الخارج، حدث «الضرب» الواقعي، بل اللفظ علامة تدل على الحدث، وكان يمكن أن تدل عليه علامة لفظية أخرى لو كان قد حدث اتفاق عليها.

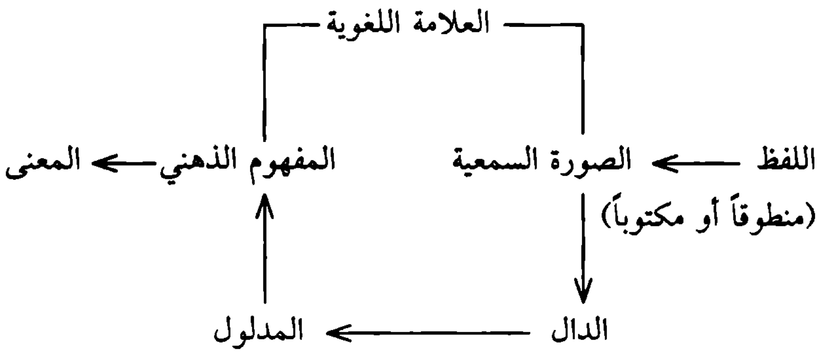
وظل الفكر اللغوي يرى العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة اصطلاح مباشرة حتى جاء العالم السويسري «الفريد دي سوسير» في كتابه المهم **محاضرات في علم اللغة العام** وأضاف إلى مفهوم

«العلامات» بعداً جديداً، حيث ذهب إلى أن العلاقة بين «اللفظ أو الدال» و«المعنى أو المدلول» علاقة اصطلاح، لكنه عمق مفهوم «الدال» ومفهوم «المدلول» بعيداً عن مسألة اللفظ والمعنى، وذلك على النحو الآتي:

إن الوحدة اللغوية (التي تسمى اللفظ) ظاهرة مزدوجة، ليس من جهة أنها تدل على ارتباط بين ملفوظ أو مكتوب من جهة، وموجود خارجي من جهة أخرى - أي بين اللفظ والشيء - بل هي ظاهرة مزدوجة بشكل أكثر تعقيداً من جهتي الدال والمدلول. هنا يتجنب دي سوسير استخدام مصطلحي «اللفظ والمعنى» ليحل محلهما مصطلحي «الدال والمدلول» لأنهما أكثر دقة في التعبير عن تعقد الوحدة اللغوية. والدال والمدلول يمثلان جانبي العلامة اللغوية - أو الوحدة اللغوية - التي لا تدل على «شيء» بل تُحيل إلى «مفهوم ذهني» بمثابة «المدلول» دون الشيء. وكذلك «الدال» ليس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو «الصورة السمعية». وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع أي الجانب المادي البحت منه، ولكن المقصود هو الأثر النفسي الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب. أو بعبارة أخرى، ليس «الآثر النفسي» - الصورة السمعية - إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن).

وعندما نتفحص كلامنا بدقة تبدو الخاصية النفسية لصورنا السمعية واضحة، فبإمكاننا دون أن نحرك شفتينا ولساننا، أن نتكلم مع أنفسنا كأن نستعيد - على سبيل المثال - ذهنياً قطعة شعرية أو أغنية أو مناقشة مع صديق. والنتيجة التي يتوصل إليها دي سوسير أن

«العلامة» اللغوية عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطاً وثيقاً بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثاني. وفي ظل هذا التصور تعقد العلاقة على النحو الآتي:



هذا التصور الذي صاغه دي سوسير أنهى وإلى الأبد التصور الكلاسيكي عن علاقة اللغة بالعالم بوصفها تعبيراً مباشراً عن هذا العالم. لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية. إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن مثل هذا العالم - إن كان له وجود - يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم. وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر باللغة وفي طبيعة النظام الرمزي للغة والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه. هذه الثورة الفكرية غائبة غياباً تاماً عن وعي كل الذين يتوهمون اللغة نظاماً ساكناً بسيطاً يدل على الأشياء، أو يستدعيها ويتصورون بالتالي أنها نظام إشاري. .

(5)

إذا كانت العلامات اللغوية لا تحيل إلى الواقع الخارجي الموضوعي إحالة مباشرة، ولكنها تحيل إلى «التصورات» و«المفاهيم» الذهنية القارة في وعي الجماعة - وفي لاوعيها كذلك - فمعنى ذلك أننا مع اللغة في قلب «الثقافي». والثقافي وإن كان يتجلى في أكثر من مظهر - كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك والاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون - فإن «اللغة» تمثل النظام المركزي الذي يعبّر عن كل المظاهر الثقافية. من هذه الزاوية يقول علماء السميوطيقا - أو علم العلامات - إن «الثقافة» «عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها «نظام العلامات اللغوية» لأنه هو «النظام» الذي تنحلّ إليه تعبيرياً باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين.

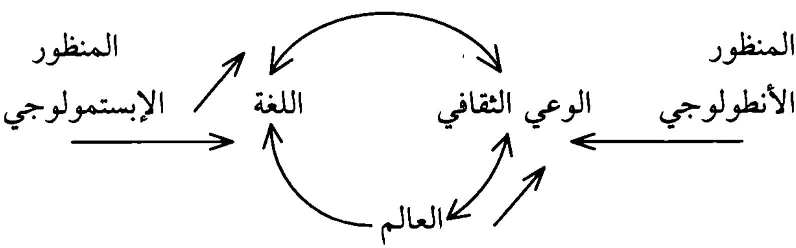
وإذا كان البُعد «الثقافي» هذا هو الذي يميّز الوجود الإنساني ويفصله عن الوجود «الطبيعي» الحيواني مثلاً، بحيث يمكن القول إن الإنسان حيوان ثقافي، - أي قادر على تمثل وجوده في العالم من خلال أنظمة العلامات - فإن «الثقافة» ليست قيمة مضافة يمكن تصور الوجود الإنساني بدونها إلا على سبيل «الوهم» و«التقدير» كما يقول القدماء، أي على سبيل الافتراض. لكن بعضهم يفهم «الثقافة» بوصفها بُعداً ناتجاً عن عملية «التعليم» الحديثة وأثراً من آثارها منطلقاً في ذلك من الاستخدام الشائع للفرق بين «المثقف» - أي المتعلّم - و«الجاهل». وهذا الاستخدام العامي الذي يضع «الثقافة» في مقابل «الجهل» استخدام غير صائب من الوجهة العلمية والمنجية، فالثقافي - علمياً ومنهجياً - يقابل «الطبيعي».

والغريب أن بعض الأكاديميين لا يكادون يفارقون هذا الاستخدام العامي الذي يضع «الثقافة» في مقابل «الجهل»، هذا رغم أن جميعهم يُعلِّم - ويكرر القول دون فهم - إن النبي محمداً عليه الصَّلاة والسلام كان «أمياً» لا يقرأ ولا يكتب، ولكنه لم يكن «جاهلاً». ولا ينكر أحد أنه كان من صفوة مثقفي عصره، وكذلك كان أصحابه. إن «الثقافة» تعني تحوّل الكائن من مجرد الوجود الطبيعي إلى «الوعي» بهذا الوجود. وهو وعي يفصله عن الموجودات الطبيعية الأخرى غير الواعية ويسمح له بالسيطرة عليها. قد تتفاوت مستويات هذا الوعي من مرحلة إلى مرحلة أخرى زمانياً، وقد تتفاوت بين جماعة وجماعة أخرى، بل قد تتفاوت بين الأفراد في المجموعة البشرية الواحدة. وهذا يسمح للباحث بالحديث عن «تعدد ثقافي» في بنية الثقافة الخاصة بمجتمع ما أو بمجموعة بشرية معينة.

إذا كانت «الثقافة» هي تصور العالم لدى مجموعة بشرية بعينها - مع التسليم بتفاوت مستويات هذا التصور - فإن اللغة هي «النظام» المعبّر عن هذا التصور، وهي من ثم لا تمثل نظاماً ذا مستوى واحد، بل تتعدد مستوياتها بتعدد مستويات «الثقافة» التي تعبّر عنها. ولأن «العالم» - في وجوده الموضوعي المستقل عن الوعي - لا ينعكس في التصورات والمفاهيم الثقافية انعكاساً آلياً، وذلك لأن للعالم قوانين تشكل المفاهيم والتصورات في الوعي، فليس من المنطقي القول بأن «اللغة» تعكس التصورات والمفاهيم عكساً آلياً، وذلك لأن للغة قوانينها التي تختلف عن قوانين تشكل المفاهيم والتصورات في الوعي.

ومعنى ذلك أننا إزاء ثلاث حقائق مستقلة عن بعضها بعضاً

استقلالاً من نوع خاص، أي استقلالاً لا ينفي «التداخل» و«التوالج». ويمكن وضع العلاقة إذن على مستوى أفقي لا رأسي تجنباً لتوهم الأسبقية أو الأولية. الحقيقة الأولى هي «العالم» بكل ما ينتظم فيه من حقائق طبيعية واجتماعية، والحقيقة الثانية هي «الثقافة» بكل ما تنتظمه من مظاهر ومجالات وأنظمة علامات. والحقيقة الثالثة هي «اللغة» بكل ما تنتظمه من قوانين. والعلاقة بين هذه «الحقائق» الثلاث تختلف بحسب المنظور الذي يرتبها وينظمها، فلو تبنى الباحث المنظور الأنطولوجي، أي البدء بالوجود، كمفهوم وليس كماهية، فإنه يضع «العالم» أولاً، ثم «الثقافة» ثم «اللغة». ولو بدأ من منظور إبستمولوجي، أي معرفي، فإنه يضع «اللغة» أولاً، ثم «الثقافة» ثم «العالم» ولو نظر الباحث من منظور «تركيبي» فإن العلاقة لا بدَّ أن تأخذ شكل «الدائرة»، وذلك على النحو الآتي:



والحديث عن حقائق ثلاث «مستقلة»، رغم ذلك كله، هو حديث على سبيل «الوهم» و«التقدير»، فنحن في مجال «الحديث»، أي في مجال «اللغة» النظام التعْبيري الذي «يقول» من خلالنا، أو «نقول» من خلاله. وهو «النظام» الذي ولدنا فيه، ونمارس حياتنا - بكل ما ينتظم في هذه الحياة من أنشطة عليا ودنيا - من خلاله. وقد بلغ من سطوة

اللغة وسيطرتها أن صار الوجود في منشئه الأول «كلمة». جاء في إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة»، وفي القرآن الكريم أن الأصل الإيجاد هو الأمر الإلهي التكويني «كن». و«اللوجوس» في الفكر اليوناني هو «العقل» الذي لا يظهر نشاطه إلا من خلال «الكلمة»، حتى ذهب المفسرون لقول أرسطو: «الإنسان حيوان ناطق» إلى أنها بمعنى «عاقل»، لأن النطق اللغوي هو مجال ظهور النشاط العقلي.

وفي الفكر الصوفي الإسلامي «الموجودات» هي كلمات اللّه التي لا تنفد ولو كان البحر مداداً لها لنفد البحر ولم تنفد كلمات اللّه (انظر: الكهف: 109) «ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات اللّه» [لقمان: 27] يتحول العالم كله من أعلاه إلى أدناه في القرآن إلى علامات و«آيات» تدل على وحدانية اللّه وقدرته، ويتحول كذلك في الفكر الصوفي إلى «كلمات» تتوازى مع الكلام الإلهي الذي يعد القرآن الكريم أكمل مجاليه كما سبقت الإشارة. وهذه الأبعاد في القرآن وفي الفكر الإسلامي سبقت لنا دراستها في أكثر من دراسة، أقدمها **فلسفة التأويل** الذي صدرت طبعته الثانية عن دار التنوير بلبنان عام 1993م، وأحدثها دراسة قيد النشر بعنوان «القرآن: العالم بوصفه علامة».

هل يمكن القول بناء على ذلك كله إن «اللغة» تمثّل «الرّحم» الذي ينبثق عنه «الوعي» بكل أبعاده؟ نعم يمكن قول ذلك دون تردد. خاصة إذا أدركنا أنه ليست «معطى» ثابتاً، بل هي حالة سيرورة مستمرة وحيوية دافقة نابعة من قوانينها الخاصة بدءاً من المستوى الصوتي وصولاً إلى المستوى الدلالي. إن اللغة نظام من العلامات، لا تشير العلامة فيه كما سبقت الإشارة إلى «الخارج» بشكل مباشر، بل تشير

إلى «الصورة السمعية» التي هي «الدال». وهذا «الدال» يحيل بدوره إلى «الصورة الذهنية» أو «المفهوم» الذي هو «المدلول». هذا على مستوى «العلامة» المفردة، لكن اللغة نظام من العلامات التي تدخل على علاقات أكثر تعقيداً على مستوى «نظام» النحو، وتزداد درجة التعقيد حدة حين نتجاوز حدود الجملة إلى «النّصّ».

ولقد قام أسلافنا بجهد مشكور بدراسة النظام اللغوي على مستوى «الجملة»، واستطاع شيخ اللغويين والنقاد عبد القاهر الجرجاني أن يلخص النظام اللغوي على هذا المستوى من خلال مفهوم «النظم»، الذي هو قوانين النحو في سيرورتها وتعدد إمكاناتها ولا نهائية الاختيارات المتاحة لدى المتكلم من خلالها، لا مجرد «قوانين الصواب والخطأ» كما هي عند متأخري النحاة. هذا «النظم» هو المنتج للدلالة وللمعنى، وهي ليست حاصل جمع دلالة «العلامات» المستخدمة - أو الألفاظ - في الجملة، بل هي ناتج تفاعل تلك الدلالات بدلالات القوانين النحوية بالمعنى الذي صاغه عبد القاهر في نظرية «النظم»، وقد تناولنا قضايا النظم والدلالة في أكثر من دراسة يمكن للقارئ الرجوع إليها جميعاً في كتاب **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط2، 1994).

ولكي تتضح ملامح استقلال قوانين اللغة عن قوانين الواقع والحياة والعالم الخارجي، يكفي هنا أن نعْطي مثالين يكشف أولهما عن هذا الاستقلال من زاوية «عدم التماثل»، ويكشف الثاني عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص. المثال الأول جملة «مات الخليفة الأول أبو بكر الصديق» وهي جملة تشير إلى واقعة حدثت خارج

اللغة، لكن النظر إلى الجملة من خلال قوانين اللغة يكشف «عدم التماثل». الجملة تقول إن هناك فعلاً «مات» وتقول إن الفاعل هو «أبو بكر الصديق»، وهذا ليس صحيحاً على مستوى الواقعة الخارجية، فالخليفة رحمه اللّه لم يفعل «موته». هذه ملاحظة أولى. الملاحظة الثانية أن «الفاعل» نحوياً هو كلمة «الخليفة» وهي تمثل في الواقع الخارجي «وصفاً» للشخص. وتقول الجملة ثالثاً. من خلال تحليلها نحوياً أن كلمة «أبو بكر» بدل من كلمة «الخلَيفة» مع أن الحقيقة «الخارجية» غير ذلك. ولكي تتضح هذه المسألة فلو حدث تأخير وتقديم في «التركيب» فصارت الجملة مثلاً: «مات أبو بكر الصديق الخليفة الأول» لتوهِم متوهّم أن الجملة الآن تماثل العلاقات الخارجية بين الاسم «أبو بكر» وصفاته «الصديق» و«الخليفة الأول»، ولكن الحقيقة تظل غير ذلك فالاسم «أبو بكر» صوت وكذلك الصفات أصوات منطوقة لا تماثل الكائن المشخّص، بل تدل عليه بوصفها علامات كما سبقت الإشارة. ومن جهة أخرى يظل الفاعل النحوي في الجملة اللغوية فاعلاً مع أنه لم يفعل شيئاً في الواقعة موضوع التعبير اللغوي.

المثال الثاني الكاشف عن قدرة اللغة على خلق واقعها الخاص الجملة التي تقول مثلاً «غابة الحياة تمتلئ بالأشجار الميتة»، فالمركب «غابة الحياة» لا يشير إلى مدرك ذهني سابق، بقدر ما صنع هذا المدرك، وذلك رغم أن كل جزء في هذا المركب يشير وحده إلى مدرك ذهني مستقل. فالغابة مدرك مستقل وكذلك «الحياة»، لكن «غابة الحياة» مدرك تركيبي جديد في النظام اللغوي (الجدّة طبعاً مسألة يحددها إطار وعي المخاطب بالجملة، وليست مسألة مطلقة).

والسؤال الآن: كيف أمكن للغة من خلال قوانينها أن تفعل ذلك؟ والإجابة عن هذا السؤال تكشف لنا عن البُعد الاستبدالي في قوانين اللغة، ذلك أن الذي حدث أن المتكلم، قائل الجملة السابقة، لم يكن يشير إلى واقع خارجي بقدر ما كان يعبّر عن «تجربة» عاطفية أو وجدانية أو فلسفية.. إلخ. وفي ذلك التعبير ساعدته قدرة اللغة الاستبدالية، ذلك أن كلمة «غابة» تستدعي ذهنياً مجموعة من المفردات اللغوية التي تنتمي إلى «الحقل» الدلالي لها مثل «الجبل» «أفريقيا» «خط الاستواء» «الوحوش»... إلخ، ولو كانت الجملة مثلاً: «غابة الجبل تمتلئ بالأشجار الميتة» لكانت جملة وصفية عادية لا تحمل شحنة كتلك التي تحملها الجملة السابقة. إن استبدال كلمة «الحياة» بالكلمة المفترضة «الجبل» لم يؤثر في دلالة العلامة «غابة» وحدها، بل أثر كذلك في دلالة كلمة «الأشجار» وفي دلالة الصفة «ميتة». إنها ليست إذن مجرد عملية استبدال علامة بعلامة أخرى بل هي عملية تحويل كامل في الدلالة.

هكذا يمكن القول إن للغة قوانين خاصة في إنتاج الدلالة تعتمد أساساً على تفاعل مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية من خلال علاقتي «التركيب» و«الاستبدال»، فالتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتكرار، والفصل والوصل، والعطف والاستئناف، كلها ظواهر تركيبية على مستوى الجملة تمثل قوانين إنتاج الدلالة على هذا المحور، كما تمثل عملية «الاستبدال» محوراً آخر. ويتفاعل المحوران مع المستويات الصوتية والصرفية والنحوية ليشكل هذا التفاعل المعقد قانون إنتاج الدلالة على مستوى «الجملة»، ناهيك بمستوى «النص»، هذا بالإضافة إلى تعدد أنماط النّصوص وأنواعها من القانوني

والتاريخي والديني والفلسفي والمنطي والصوفي والشعري والروائي والقصصي والمسرحي، فضلاً عن النصوص المركبة.. إلخ.

لكن النصوص - مهما تعددت أنماطها وتنوعت - تستمد مرجعيتها من «اللغة» ومن قوانينها، وبما أن «اللغة» تمثل «الدال» في النظام الثقافي، فمعنى ذلك أن كل النصوص تستمد مرجعيتها من «الثقافة» التي تنتمي إليها. هذا جانب من القضية، أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها في ما سبق للتأثير في الدلالة، أي للتأثير في الثقافة. هذا بالطبع باستثناء النصوص الدعائية الفجة، وتلك الوعظية الإنشائية التي تكرر ما سبق قوله آلاف، بل ملايين المرات، ذلك أنها ليست في الحقيقة «نصُوصاً» بل هي «اللغة» في ثباتها وتحجرها ومقاومتها للتطور. إن «اللغة» - في ما ذهب دي سوسير كذلك - تقاوم التغيير وتسعى إلى الثبات بما هي ظاهرة اجتماعية جماعية، لكن «الكلام» - الذي هو الاستخدام الفردي للغة - هو الذي يجدّد اللغة ويطورها. وهكذا أدرك دي سوسير من خلال تفرقته المعروفة بين «اللغة» و«الكلام» - أو بين الاجتماعي والفردي في اللغة - بعض عناصر الصراع الأيديولوجي في الحياة الاجتماعية على أرض اللغة. فهناك نصوص تنطقها «اللغة»، وتلك هي التي تسمى نصوصاً على سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها «كلام» تريد أن تنطقه من خلال «اللغة».

(6)

وإذا كان الحديث عن النصّ القرآني - كلام اللّه - فهو بامتياز نص يمتلك «كلاماً»، وليس نصاً تنطقه «اللغة» وإن كان يستمد مقدرته

القولية أساساً من «اللغة». ومرة أخرى المقصود بمقدرته «القولية» مقدرته من حيث هو نصّ موجه للناس في سياق ثقافة بعينها، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به، اللَّه عزَّ وجلَّ. وهذا شرح لازم حتى لا يزايد علينا المزايدون الذين تنطق «اللغة» من خلالهم ولا يمتلكون «كلاماً» يقولونه من خلال «اللغة». النصّ القرآني يستمد مرجعيته من «اللغة»، لكنه «كلام» في اللغة قادر على تغييرها. وإذا انتقلنا إلى «الثقافة» - مدلول اللغة - قلنا «إن القرآن «مُنْتَج ثقافي»، لكنه مُنْتَج قادر على الإنتاج» كذلك، لذلك فهو «مُنْتَج» يتشكل لكنه في الوقت نفسه - من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة - يسهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضاً.

هذا بالضبط ما قاله الباحث في كتاب **مفهوم النص**، وقال مثله بعبارات أخرى في كثير من الدراسات والأبحاث. وهذا هو مفهوم **«التاريخية»** في مجال النصوص عموماً، وهذا شرحه حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص. ورد في **مفهوم النّص**: «إن القول بأن النّص مُنْتَج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بدهية لا تحتاج لإثبات، ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة. لكن القول بأن النَّص مُنْتَج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكوين والإكتمال، وهي مرحلة صار النصّ بعدها مُنْتِجاً للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تُقاس عليه النصوص الأخرى، وتتحدد به مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها».

هذا هو ما ورد في «التمهيد»، والكتاب في أبوابه الثلاثة وفصوله

الكثيرة يثبت صحة هذه الفرضية ويدلل على مشروعيتها من خلال تحليل «علوم القرآن» التي أوردها كل من الزركشي في **البرهان في علوم القرآن** والسيوطي في **الإتقان في علوم القرآن**.

لكن لأن الخطباء والوعاظ ممن يتلقبون بألقاب العلماء ويحتلون كراسيهم لا يقرأون، ولأن بعضهم إذا قرأ لا يفهم، فقد اكتفى واحد من ممثليهم - متظاهراً بالتعليق والتحليل، أي متظاهراً بأنه ينتج كلاماً - بأن يدع «اللغة» الوعظية والإنشائية تتلبَّسُه وتنطق من خلاله، فكتب: «لقد طعن الأقدمون في القرآن فقالوا أساطير الأولين. وقالوا: كهانة، وقالوا شعر، وقال نصر أبو زيد: منتج ثقافي بفتح التاء وكسرها!؟! (وعلامات التعجب من وضعه) وإذا كان القرآن كذلك فالسنة من باب أولى»... وتواصل اللغة الوعظية الإنشائية حديثها قائلة: «القرآن يقول» ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [سورة الشعراء: 192] ويقول: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ [سورة الإسراء: 105] ويقول في أول سورة النجم: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾. ويقول د. نصر أبو زيد: «منتج ثقافي» (تشكلت) نصوصه في الواقع بقطع النظر عن أي وجود سابق له - والسنة كذلك - في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ. فهل قوله هذا يوافق قول أهل الإيمان، أم يوافق قول من قال عن القرآن إنه أساطير. وأقوال الكهان؟؟!!» أ.هـ.

أوردنا كلام «صاحب الفضيلة» كاملاً ليعرف القارئ: هل قال حقاً كلاماً؟ أم الرجل مسكين تنطق «اللغة» المحنطة على لسانه، فيصل إلى حد تحنيط الكلام الإلهي دون أن يدري. لقد حللنا في الكتاب أقوال الكهان عن القرآن ووصفهم له، وشرحنا بما يُفهم «البليد» أنهم كانوا يحاولون جذب أفق النّص إلى أفقهم غير مدركين

لخصوصيته. والرجل - من بعد - في حاجة لمن يشرح له معنى «الثقافة» و«الأسطورة»، ومعاني أشياء كثيرة. ويوافق «صاحبَ الفضيلة» في طاقته الذهنية صحافيٌّ بدأ حياته الصحفية هاوياً يكتب في «الإسلاميات»، ثم عاش فترة في بلاد «النَّفط» فارتفعت أسهم جهله حتى صار من كبار ممثلي خطاب «الاعتدال». ولأنه مثل صابحه لا يقرأ، وإذا قرأ لا يفهم، فقد قال عن الباحث في إحدى مقالاته الصحفية: «هو القائل في كتابات عديدة بفكرة «تاريخية» النص القرآني، وهي تتعارض في منطلقها مع مقتضى الإيمان الديني». ثم كرر ذلك في مقالة أخرى حين وصف الباحث بأنه مشغول بقضية التأويل التي تؤدي إلى «تعطيل» النصوص الدينية، وتحولها إلى «فولكلور».

وكما احتاج صاحب الفضيلة لمن يشرح له «الثقافة» و«الأسطورة» وأشياء أخرى كثيرة، يحتاج صاحبه الصحافي لمن يشرح له معنى «مقتضى الإيمان الديني» و«التعطيل»، ناهيك بحاجته لمن يعلّمه أبجديات ما هو الفولكلور. ويحتاج الجميع لمن يعلمهم الفارق بين مفهوم «التاريخ» ومفهوم «التاريخية» في مجالات العلوم الإنسانية بشكل عام، وفي مجال «علم النص» بوجه خاص. إنهم يفهمون التاريخ بوصفه تعاقباً زمنياً للأحداث والوقائع محكوماً بقانون «الصدفة» وحدها. وهكذا يجعلون من «الحكمة الإلهية» التي أنزلت القرآن على نبيه محمد صلّى اللّه عليه وسلّم باللغة العربية في مكة، ثم في المدينة، من الجزيرة العربية مجزءاً على مدى بضع وعشرين سنة في توقيت بعينه هو القرن السابع الميلادي، يجعلون من ذلك كله مجرد «مصادفة» حدثت على هذا النحو بإرادة إلهية مطلقة لا حكمة وراءها.

وهذا لا يصح أن يكون فهم عوام المؤمنين فضلاً عن الكتاب، ناهيك بمن يتزيُّون بريء العلماء ويتلقبون بألقابهم.

وهم يفهمون «تاريخية النصوص» على أساس أنها غير قادرة على مخاطبة الناس بعد عصر نزولها، فضلاً عن مخاطبتهم خارج دائرة النظام اللغوي الذي تشكلت من خلاله تلك النُصوص وهذا فهم يضيف إلى جهلهم بالتاريخ جهلهم باللغة. وهم في كل ذلك غير معذورين في هذا الجهل؛ لأن كل ذلك مشروح في ما كتب الباحث من الكتب والبحوث التي يشيرون إليها، الأمر الذي يخرجهم من دائرة «الجهل» ويدخلهم في ما هو أقل درجة، تلك هي دائرة «العجز عن الفخم» وذلك لآفة مستعصية في عقولهم. وإذا كان دواء الجهل يكمن في المعرفة التي بابها القراءة، فإن دواء الآفاء العقلية المستعصية هو في المصحات النفسية. وكم من الناس من يحتاج إلى علاج آفة الجهل المستعصي على المعرفة والقراءة والبحث.

الفصل الرابع

ردود سريعة

(1)

ضد الكتابات المذعنة

منذ الصفحة الأولى «نقد مطاعن نصر أبو زيد في القرآن ولاسنة والصحابة وأئمة المسلمين» منذ البدايات الأولى وقبل الدخول في الموضوع، يصدر المؤلف كتابه بالآية الكريمة ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ (الأنعام، 55)، وليس هذا الاستشهاد بريئاً من دلالة إسقاط المعنى - معنى كلمة «المجرمين» - على «نصر أبو زيد». لكن الأخطر من ذلك هو دلالة امتلاك المؤلف - إسماعيل سالم - لضمير المتكلم في الآية الكريمة. ومعنى ذلك أن إسماعيل - متحدثاً بضمير الجمع - سيفصل الآيات (العلامات والدلائل) لتستبين سبيل المجرم «نصر أبو زيد». هكذا يعطي المؤلف لنفسه كل حقوق اللّٰه سبحانه وتعالى عن طريق هذا الافتتاح، حق امتلاك الحقيقة التي تجعل كل من يخالفها في عداد «المجرمين» الذين يستحقون اللعنة والعذاب. وحين نقول إن «البعض» يتحدث باسم اللّٰه ويحل نفسه محله سبحانه وتعالى تشمئز نفوس من هذا الاتهام المبالغ فيه، وأكثر من ذلك حين نقول إن «البعض» يحول النصوص الدينية إلى سلطة يستخدمها لمنازلة الخصم والنيل منه يتداعون إلى اتهام «نصر أبو زيد» بأنه ينادي بالتحرر من سلطة النصوص، وينادي كبيرهم - عبد الصبور شاهين أستاذ إسماعيل سالم - بالويل والثبور وعظائم الأمور، لأن

هذه الدعوة تهدد وجود الأمة، ويتساءل في مكر لا يخلو من خبث: «وماذا يبقى للأمة إذا تخلت عن كتاب ربها وسنة نبيها؟!».

هكذا يخلط عبد الصبور شاهين بين التحرر من «السلطة» التي يضيفها أمثاله على النصوص مستخدمين إياها في غير ما أنزلها اللّه من أجله ومن «النصوص» ذاتها، فما بالنا بالتلميذ الذي يتصور أنه يناصر أستاذه فإذا به يقع من حيث لا يدري في إثبات قضية نصر أبو زيد «ضرورة التحرر من سلطة النصوص» ولم يقل نصر أبو زيد «التحرر من النصوص» كما أراد عبد الصبور شاهين أن يوهم الناس بخبث ماكر. التحرر من سلطة النصوص هو ما قام به الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في مسألتين: حق المؤلفة قلوبهم في الزكاة، ومسألة حد السرقة في عام الرمادة. هل كان ابن الخطاب يعادي النصوص أم كان يفهمها في سياقها، ويدرك مغزاها، ويرفض الخضوع لسلطة الدلالات الحرفية؟! لكن السلطة التي يضيفها إسماعيل سالم على الآية المشار إليها لا تقف عند حدود سلطة امتلاكه لها وإحلال نفسه محل اللّه عزَّ وجلَّ، وإحلال «نصر أبو زيد» محل «المجرمين». تمتد سلطة إسماعيل سالم إلى إصدار الأحكام النهائية والقاطعة في خاتمة الكتاب.

الصفحات الأخيرة

إن نصر أبو زيد كافر كفراً يخرج عن الملة (ص 59). هكذا أصدر إسماعيل سالم حكمه النهائي - أليس متحدثاً باسم اللّه سبحانه وتعالى؟ الذي يترتب عليه مجموعة من الأحكام الفرعية، يطالب إسماعيل سالم المجتمع المسلم بالامتثال لها وتنفيذها:

1 ـ على كل مسلم غيور على دينه أن يرفع دعوى أو يشارك في

إقامتها ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد لإيقافه عن التدريس، لأنه يدرس الكفر في قسم اللغة العربية (ص 60).

2 ـ على جميع الطلاب - طلاب الدكتور نصر أبو زيد - أن يمتثلوا أمر اللّٰه فلا يجالسوه للعلم ولا للتلقي على يديه ما دام معتقداً في هذه الطعون (انظر عنوان الكتاب)... فليمتثل طلاب د. نصر أمر اللّٰه نفسه بعدم الجلوس بين يدي المستهزئين بكتاب اللّٰه وآيات رسوله وهذا ليس مستهزئاً فقط بل طاعناً في الدين كله وإلا صاروا كفاراً مثله (ص59-60).

3 ـ على كل مسلم غيور ممن ابتلى بجيرة هذا الطاعن في القرآن والسنة والصحابة وأمئة المسلمين (تكرار لعنوان الكتاب) بجيرة في المسكن أو العمل أو السفر ألا يعامله بيعاً أو شراءً أخذاً أو عطاءً (ص 62).

4 ـ على زوجة الطاعن في القرآن والسنة والصحابة وأئمة المسلمين (تكرار لعنوان الكتاب) أن تعلم أنه يحرم عند جميع الفقهاء، بلا استثناء، معاشرة الزوجة المسلمة لزوجها المرتد الجاحد بآيات اللّٰه المتمرد على أوامره، فإن عاشرته بعد معرفة الحكم فهو زنا صراح تعاقب عليه عقوبة الزاني المحصن (ص 63).

5 ـ نهيب بالدولة وبقضائها أن تطبق حد الردة على أمثال هؤلاء الطاعنين في عقيدة الأمة، وذلك بأن يستتابوا أولاً فإن تابوا علناً وإلا قتلوا، مع إبعادهم فترة بعد التوبة، عن كل موقع يتوقع تأثيرهم في عقيدة الأمة ودينها، وإن أصروا على كفرهم وجحودهم قتلوا، وأخذت أموالهم لبيت المال، حيث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر (ص 63).

وهكذا يطمئن ضمير إسماعيل سالم الذي يمتلك كلام اللَّه تماماً ويتحدث باسمه جل جلاله، بكل هذا الجهد الذي بذله والذي يراه من الأعمال الصالحات، يطمئن اطمئنان المؤمن الواثق كل الوثوق من صحة أحكامه، لأنها أحكام اللَّه سبحانه وتعالى، هكذا ينهي كتابه «واللَّه من وراء القصد والحمد للَّه الذي بنعمته تتم الصالحات».

المقدمة

الشاغل الأساسي لإسماعيل سالم - كما هو شاغل أستاذيه عبد الصبور شاهين ومحمد بلتاجي - هو الضجة الإعلامية التي أثارها كثير من الكتاب والمفكرين دفاعاً عن حرية البحث العلمي في الجامعة وحرية الفكر في المجتمع. ومن الطبيعي أن يشغل ذلك إسماعيل سالم وأستاذيه الذين تعودوا - ويعودون طلابهم - على نمط من السلوك العقلي يتسم بالإذعان والتسليم بسلطة الأكبر سناً والأعلى درجة وظيفية، مشكلة إسماعيل سالم أن مسألة «رفض الترقية» أمر معتاد، ويكاد إسماعيل سالم يكرر كلمات شيخه عبد الصبور شاهين كما عبر عنها في خطبته بمسجد عمرو بن العاص يوم الجمعة 2/ 4/ 1993 - حين يقول: «إن لنا زملاء كثيرين قدموا إنتاجهم العلمي وُردَّ من اللجنة العلمية ويعاود الإخوة الأساتذة النظر مرة أخرى في الإنتاج تبديلاً له أو إضافة إليه، ولم يحدث مرة أن قامت هيئة كاملة كالهيئة المصرية العامة وبعض الصحفيين والأساتذة بالتدخل السافر في تقويم الإنتاج العلمي مثل هذا التدخل كما حدث في إنتاج الدكتور نصر حامد أبو زيد» (ص 6).

دعنا من هذه المغالطة في القول بالتدخل السافر في تقويم الإنتاج

العلمي، فالذين كتبوا ناقشوا جوهر القضية التي يتعامى عنها إسماعيل سالم: تقريراً لا علاقة له بالتقويم العلمي من قريب أو من بعيد، ولا يتضمن عبارة واحدة تناقش إجراءات بحثية أو قضايا منهجية، فضلاً عن العجز عن إبرز أخطاء تُبَرِّر النتيجة التي انتهى إليها التقرير.

التقرير الذي كتبه عبد الصبور شاهين عبارة عن بلاغ كاذب واتهامات زائفة ناتجة عن قراءة مغرضة أحياناً للإنتاج، وعن جهل بالمفاهيم والاصطلاحات المستخدمة في أغلب الأحيان، هذا جوهر القضية: حرمان إنتاج علمي من الترقية على أسس تقرير غير علمي، حتى لو وافقت عليه اللجنة ووافقت عليه الجامعة، فالخطأ الفادح لا يحوله الإجماع إلى صواب، وأخطر أخطاء البشرية - وعلى رأسها الحروب - تمّ عليها إجماع، ثم أفاق الناس إلى خطأ إجماعهم فتنازلوا عنه، لكن التقرير قصة أخرى ليس هنا مجال الخوض فيها.

ذعر إسماعيل سالم منشؤه التربية المذعنة التي تلقاها عن أساتذته. التربية التي لا تجرؤ على الرفض، حرصاً على فتات الدرجة التي يسعى إليها، ضَعُفَ الطالبُ والمطلوب إن كان الثمن هو التضحية بأهم القِيم الجامعية فزعاً من سلطة تتصور أنها تعطي وتمنع. لكن أنى لأمثال إسماعيل سالم أن يفهموا ذلك وقد أمضى حياته العلمية من الفرقة الأولى لا يناقش أستاذاً ولا يفكر. وبفضل هذا الإذعان ونعمة «عدم التفكير» - التي يتصور أن اللّه حباه بها - استطاع الانتقال من مكان الطالب المتلقي ووصل إلى درجة «الأستاذ» المساعد، وسيصل إن شاء اللّه إلى درجة الأستاذ، دون أن يذوق حلاوة الرفض القائم على «لعنة التفكير». ولعل هذا الكتاب عن نصر أبو زيد، والمكتوب تقرباً إلى أساتذته عبد الصبور وبلتاجي أن يكون أهم خطوة، بل

الخطوة الأهم، على طريق «الأستاذية». . لكنها «الأستاذية» العقيم، أي التي لا تنتج طلاباً حقيقيين يفكرون ويختلفون فيدفعون حركة العلم والمعرفة إلى الأمام، إنها أستاذية على الورق وفي كشف المرتب والإعارات، والأهم من ذلك أنها أستاذية «الوجاهة الاجتماعية» والانتفاخ الكاذب، وما أبعد ذلك من أستاذية العلم والفكر والمعرفة.

والذي يؤكد أن هاجس إسماعيل سالم الزلفى والقربى إلى نفوس أرباب نعمته هجومُه على طه حسين وأمين الخولي ومحمد أحمد خلف اللّه، حين كانت مدرسة دار العلوم دائماً رأس الحربة في الهجوم على أولئك المفكرين. يهاجم الرجل ويتقول دون أن يكون قد قرأ كلمة واحدة لأي من هؤلاء باستثناء ما تلقاه شفاهاً من بعض أساتذته. أستاذ مساعد بجامعة القاهرة، ويا للعار، ما زال يعيش عصر الثقافة الشفاهية، «النقل»، والثقة في الراوي دون فحص المروي، وهل يستطيع العقل المذعن - ولو كان عقل أستاذ مساعد - أن يناقش - فضلاً عن أن يتشكك في - ما يقوله أساتذته؟ ومن الهجوم على الأشخاص والمفكرين يوسع إسماعيل هجومه على قسمي اللغة العربية والفلسفة في كلية الآداب على أساس أن «الطعن» في الإسلام والشريعة خرج من هذين القسمين (ص 11).

لكن الهجوم على أعلام الفكر وقسمي اللغة العربية والفلسفة بكلية الآداب مجرد جزء من هجوم شامل يشنه الأستاذ المساعد على الفكر المصري الحديث ممثلاً في أهم تياراته. ليست المسألة أن أحد أعداد مجلة **القاهرة** - أبريل 1993 - تناول موضوع تقرير عبد الصبور شاهين ونشر الوثائق التي تثبت زيف أحكام عبد الصبور شاهين على

إنتاج نصر أبو زيد، كما تكشف النوايا الخفية والمصالح التي تحرك عبد الصبور شاهين. وليست المسألة أن هذه المجلة تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، فالأخطر من ذلك والذي يثير فزع إسماعيل سالم وأمثاله أن الهيئة أعادت طبع كتب التنوير طبعات شعبية بأثمان زهيدة إسهاماً في توسيع دائرة قُراء هذه الكتب. وبدلاً من أن تكون هذه خطوة نطالب هيئة الكتاب بأن تتبعها خطوات، حرصاً على توسيع دائرة الثقافة والمعرفة، يفزع «أستاذ مساعد» جامعي من هذا النشر للمعرفة، يفزع لا شك لأن الناس سيقرأون، ثم يتساءلون، وفي التساؤل معنى الرفض، رفض «الإذعان» الذي يعتبره أستاذ مساعد جامعي السبيل الأقوم إلى نيل الدرجات. هنا يكمن الخطر على أمثال هؤلاء الأساتذة، خطر أن يكتشف الناس زيف أستاذيتهم.

من حق الأستاذ المساعد أن يتساءل ونتساءل معه: لماذا لم تنشر أيضاً الكتب التي ناقشت طه حسين، أو علي عبد الرازق، وردت عليهما. هذا سؤال مشروع من منظور إتاحة مجال المعرفة العميقة للقارئ ليتعرف إلى التيارات بشكل متكافئ، لكن تساؤل الأستاذ المساعد ليس من قبيل التساؤل الذي نطرحه، بل هو تساؤل المنكر الممتعض والمستنكر لنشر تلك الكتب أصلاً. والدليل على ذلك أنه يتجاهل أن الهيئة نشرت أيضاً في سياق هذه السلسلة كتابات الشيخ محمد عبده ممثل الاتجاه السلفي، لكن الأخطر والكاشف عن «الداء» الوبيل في عقل الأستاذ المساعد أن يضع تلك الكتب كلها في خانة الطعن في العقيدة والدعوة إلى الكفر ويتساءل في لغة خطابية لا تليق بمدرس مساعد فضلاً عن أستاذ مساعد - أي لا تليق بمن مارس الخطوة الأولى في طريق البحث العلمي والكتابة الأكاديمية - «أهكذا

يؤخذ مال المسلمين ويستغل الدعم المالي في إفساد عقائدهم تحت اسم التنوير والعلمانية ومواجهة الإرهاب؟ ألا يسأل صاحب قلب حيّ هؤلاء المفسدين في الأرض والمضلين المخربين للعقائد لماذا تختار هذه الكتب بصفة خاصة وتعاد المعارك القديمة معارك جديدة؟ ولماذا تبدد أموال المسلمين في طمس عقيدتهم والطعن فيهم وفي دينهم؟ إنهم يريدون أن ينفخوا في نار تكاد تنطفئ، ويسكبوا البنزين على النار لكي تحرق عقائد المسلمين (ص 10).

كيف يصدر كل هذا الذعر عن أستاذ مساعد لمجرد نشر كتب، أياً كان ما تحويه تلك الكتب من أفكار؟ ها هو أستاذ مساعد متلبس بمعاداة القراءة، إلا قراءة ما يشير عليه به أساتذته. وها هو متخصص في «الفقه المقارن» كما كتب على غلاف الكتاب يعادي كل فكر مخالف سمع أساتذته ينكرونه. ها هو نمط الأستاذ المساعد الذي يحظى بالرضا والقبول لأنه عاجز عن الفحص والرفض، بل وعاجز عن تصور، مجرد تصور، «الاختلاف». هذا هو الأستاذ الذي يستعذب دائماً قول «نعم» مطأطئ الرأس، فكيف له أن يفهم كتب زميل له «مختلف» تعلم أن يفكر وأن يختلف، وحريص كل الحرص على أن يعلم طلابه كيف يختلفون معه؟!

(2)

أبو زيد... يرد على البدراوي[1]

نشرنا قبلاً ثلاث مقالات للدكتور البدراوي زهران يعرض فيها بالنقضِ لقضايا طرحها الدكتور نصر حامد أبو زيد حول القرآن والسنة النبوية. . . وننشر اليوم مقالاً للكدتور أبو زيد يرد فيه على الدكتور البدراوي، ونحن في الأولى والآخرة لا هدف لنا إلا البحث عن الحقيقة والإسهام في فتح كل الطرق للوصول إليها، ولأننا نؤمن أن قيام فكرة عظمى في مواجهة فكرة عظمى أمر تنشرح له قلوب كل محبي الحقيقة والساهرين في محاريب العلم والمعرفة. . وبمقال الدكتور أبو زيد اليوم نختتم الحوار في هذا الموضوع. . ونحن نعرف أنه ليس للحق طريق واحد، وأنه لا أحد يحتكر الصواب، وكل واحد يُؤخذ ويُرّد عليه في ما عدا المعصوم صلّى اللَّه عليه وسلّم، كنت أتمنى ألا يتورط الدكتور بدراوي زهران في ما تورط فيه كثيرٌ من تجاوز حدود النقاش والحوار، بل والاختلاف، إلى الدخول مباشرة في دائرة التشكيك في العقيدة.

كنت أتمنى ذلك بحكم سلسلة الألقاب «العلمية» التي يحملها الدكتور ويحرص دائماً على ذكرها، لكنه للأسف الشديد وقع في

(1) **جريدة الأخبار**، 25/ 6/ 1963.

محظور «التكفير» الذي كنت أتمنى له ألا يقع فيه. ثلاث مقالات نشرها الأستاذ الدكتور في صحيفة **الأخبار**، والمقالة الثالثة، وهي الأخطر، بتاريخ 6/11 يصر الدكتور فيها بطريقة مريبة على أنه يتخذ موقفاً موضوعياً. وتكمن الريبة في تكرار القول، والتكرار كما يعلم أستاذ اللغويات هدفه التأكيد، وقد يكون تعبيراً عن تشكك المتكلم نفسه في «الموضوعية». والدليل على تشكك الدكتور في موضوعيته المزعومة تصاعد نغمة خطابه من مقالة إلى أخرى.

في المقالة الأولى أبدى مجموعة من الملاحظات التي لا قيمة علمية لها في مجال المصطلحات التي استخدمها لأن المصطلح جزء من منظومة، ولذلك يكتسب دلالته في إطار تلك المنظومة العلمية والمنهجية والإجرائية. وعدم إدراك المنظومة الاصطلاحية في مجال استخدامها العلمي يجعل المصطلح غائماً ولا أريد أن أطيل في هذه النقطة الأكاديمية جداً حتى لا أبدو مشككاً في علم الأستاذ الدكتور.

* * *

في المقالة الثانية انتقل الدكتور من مناقشة المصطلح إلى السعي الحثيث لإثبات أنني لا أدافع فقط عن سلمان رشدي، بل أدافع عن روايته **آيات شيطانية**. ولكي يؤكد «موضوعيته». ولكي يؤكد «موضوعيته» و«علميته» أتى ببعض أقوالي عن قضية سلمان رشدي في كتاب **نقد الخطاب الديني**. لكنه - وهو أستاذ اللغويات - انتزع القضية كلها من سياقها في الكتاب ذي الموضوع المحدد. يتساءل الدكتور مثلاً: ولماذا لم أناقش الرواية؟ وهذا سؤال معيب من أستاذ يعلم أن السياق قد يطرح ضرب أمثلة، مجرد ضرب أمثلة، لا يتوقف أمامها الباحث إلا بمقدار ما يبرز الفكرة التي يناقشها. كانت قضية

سلمان رشدي كما كانت قضية **أولاد حارتنا** لنجيب محفوظ وغيرها مجرد أمثلة على اندفاع البعض إلى التفكير دون تثبت.

* * *

لكن الدكتور في مقالته الثالثة يقفز قفزته الأخيرة نحو التكفير، حيث ينسب إليَّ في مفتتح المقال موقفاً عجيباً - على حد تعبيره - من القرآن الكريم من الحديث الشريف. يدعي الدكتور بالباطل أنني أنفي عن القرآن الكريم نسبته إلى اللَّه وكذلك الحديث الشريف.

عزيزي الدكتور أتحداك وأتحدى كل من سبقوك في هذا الزعم المغلوط. ومن باب الحرص على وعي القارئ الذي تزيفه عمداً سأشرح للقارئ، لا لك، معنى كلامي الذي لم تحسن قراءته، فضلاً عن أن تحسن عرضه بموضوعية. هنا أيضاً كما في المقالة السابقة يحرص الدكتور على القراءة خارج السياق.

* * *

الفكرة ببساطة أن القرآن كلام اللَّه سبحانه وتعالى المنزل على محمد صلّى اللَّه عليه وسلّم باللغة العربية، لا خلاف حول هذه الحقائق، وإنما تقع دائرة الخلاف حول تحليل مضمون القضية المتفق عليها.

اللغة كما يعلم الدكتور ظاهرة اجتماعية بشرية. وحتى لو كان الدكتور من أنصار نظرية الأصل الإلهي للغة - وهو ما يسمى بالتوقيف - فتعدد اللغات واختلافها يؤكد أن البشر قد تواضعوا على لغات مختلفة. والظاهرة الاجتماعية كما يعلم الدكتور ظاهرة بشرية.

ومعنى ذلك أن القرآن إلهي المصدر بشري اللغة، أي إنه يتمتع

بطبيعتين: الطبيعة الإلهية من حيث هو كلام اللّه، والطبيعة البشرية من حيث هو بلغة عربية بشرية.

هذا التحليل قد يبدو صادماً من الوهلة الأولى للقارئ العادي، خاصة إذا استخدمنا اللغة الفلسفية السابقة. لكن لغة العلم يا دكتور تشرح نفسها، لأن ازدواج الطبيعة أمر طبيعي فاللّه سبحانه وتعالى يخاطب البشر بلغتهم وعلى قدر فهمهم.

ويعلم الدكتور أن قضية الإعجاز - كما قال الإمام عبد القاهر الجرجاني - لا يمكن إثباتها إلا بمعرفة قوانين الكلام البشري. ومعنى ذلك أن قوانين الكلام البشري التي تدرس بمناهجنا نحن البشر هي التي تحدد مستوى فهمنا للقرآن الكريم. هل يخالفني الدكتور في هذه البداهيات؟!

* * *

يعلم الدكتور أيضاً أنه بسبب الطبيعة المزدوجة تلك اختلف علماء المسلمين - وهو خلاف معروف في تاريخ الفكر الإسلامي - بين القول بأن القرآن صفة أزلية قديمة، والقول بأنه مخلوق محدث. وهذا الخلاف في التحليل العلمي يمكن تفسيره بالقول بأن أصحاب نظرية «القدم» نظروا إلى الجانب الإلهي، أما أصحاب نظرية «الخلق» فقط نظروا إلى جانب اللغة، أي إن كل فريق منهم تمسك بجانب واحد فقط، دون إهمال الجانب الآخر بالطبع، لذلك جاء الأشاعرة، كما يعلم الدكتور والمتخصصون، فقالوا إنه أزلي قديم من حيث هو «العلم الإلهي»، لكنه من حيث النزول والتلاوة محدث مخلوق.

* * *

نحن يا سيدي في دراستنا للقرآن وفهمنا له ندرسه من جانب

اللغة، أي من جانب الظاهرة الاجتماعية البشرية التي نملك بمناهجنا البشرية وعقولنا القدرة على الوعي بها.

وهذا يقودني إلى المثال التوضيحي الذي أسأت وأساء قبلك كثيرٌ عرضه وفهمه، لأنهم تجاهلوا كونه مثالاً ووقفوا عند دلالته الحرفية كما فعلوا وفعلت في مسألة سلمان رشدي. إن الوقوف عند جانب الأصل الإلهي للقرآن وحده هو موقف يمكن أن يتماثل مع موقف لقائلين بألوهية السيد المسيح.

أين إنكار الأصل الإلهي للقرآن يا دكتور في كل هذا؟ آدم خلقه اللّه بيديه ونفخ فيه من روحه، فهل آدمك إله أم إنسان؟! كل ما في الكون مخلوق للّه سبحانه وتعالى بكلمته وإرادته فهل يعني هذا الأصل المشترك خروج الكل عن حدود البشرية والحدوث؟!

كنت أتمنى أن تكون أميناً في عرضك وموضوعياً كما زعمت. لكنك انزلقت بوعي أو من غير وعي لتنضم إلى جوقة المكفرين لي والمهدرين لدمي. سامحك اللّه يا دكتور، لا بالأصالة عن نفسي فقط، بل عن طلابك الذين لا أدري كيف تعلمهم، وعن القُراء الذين لم تتقِ اللّه فيهم.

ويا عزيزي القارئ: أعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال وتثبتّ وتبينْ قبل أن تتورط بدورك في ما تورط فيه الدكتور وآخرون، ما كتبته متاح لكن احذر من القراءة المتربصة المغرضة، وسلام على كل من يجعل «الحق» وجهته أصاب أم أخطأ.

(3)

معرفة الحق بالرجال

في تراثنا العربي الإسلامي قول مأثور يتردد كثيراً هنا وهناك في كتابات المعاصرين، وخاصة في كتابات أئمة الوعاظ والداعين إلى الفضائل الإسلامية. هذا القول المأثور هو: «اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال»، لكن كثيراً ممن يرددون هذا القول تلفظاً أو كتابة يفعلون العكس تماماً فيجعلون «الرجال» مقياساً لمعرفة «الحق» فيكون القول حقاً أو باطلاً من حيث نسبته إلى قائل بعينه لا من حيث هو في ذاته، وأخطر ما في هذا السلوك الذهني ما يترتب عليه من إيقاف نشاط «العقل» وفرملته كي يكون تابعاً لعقل آخر، عقل بشري مهما يكن قدر صاحبه من الشهرة والجاه والسلطان. وهكذا لا يصبح «القول» في ذاته موضوعاً للبحث والتحقق والتأمل للحكم عليه وتقويمه، ومناقشته من خلال معايير «موضوعية» يحتكم إليها المتحاورون انطلاقاً من مبادئ التكافؤ والتساوي للوصول إلى «الحق» في ذاته.

هذا «لا معقول» آخر يحكم حياتنا الفكرية والعقلية، وهو «لا معقول» ينبع من التعارض بين «الأقوال» و«السلوك الذهني». وفي ما أصبح يعرف الآن باسم «قضية أبو زيد» مثال واضح على هذا التمسك بمبدأ معرفة الحق بالرجال لا معرفة الرجال بالحق. منذ ذاع نبأ التقرير «غير العلمي» الذي كتبه عبد الصبور شاهين ضد كتابات

نصر أبو زيد، وانحازت له إدارة الجامعة متجاهلة كثيراً من الحقائق والملابسات التي شابت التقرير نفسه، ناهيك بتجاهلها لتقريري قسم اللغة العربية وكلية الآداب - انقسم الناس فريقين: فريق هاله ما وصل إليه حال الجامعة من خضوع لسطوة الابتزاز باسم الدين. وفريق تجاهل الأمر كله وجعل همه الأكبر التصدي للفريق الأول. هذا الفريق الثاني وجد أن المدافعين عن حرية البحث في الجامعة يمثلون في أغلبهم «اليسار» بالمعنى الفكري والسياسي.

وبما أن «اليسار» من وجهة نظر ممثلي هذا الفريق الثاني هم الشيوعيون والعلمانيون الملاحدة، وفلول الناصرية المهزومة على حد تعبيرهم، فلا بدَّ أن تكون القضية التي يدافعون عنها ضد الإسلام، ولا بدَّ أن تكون كتابات نصر أبو زيد كتابات هدفها هدم الإسلام. . .

من الطبيعي أن يساعد في تثبيت هذا التصور عند كثيرٍ أن كاتب التقرير هو «عبد الصبور شاهين»، وهو من هو: أستاذ جامعي مرموق، ورمز من رموز الخطاب الديني المعاصر، وعضو لجنة ترقيات الأساتذة المساعدين والأساتذة، وعضو لجنة الشؤون الدينية بالحزب الوطني الحاكم، ونجم تليفزيوني لامع في العالم العربي كله.

أما «نصر أبو زيد» فهو أستاذ مساعد ما زال يجاهد في طريق الوصول إلى الأستاذية: رجل من «غمار الموالي، بسيط الأَرُومة والمَنْبَتِ» على حد تعبير الشاعر الراحل «صلاح عبد الصبور» على لسان الحلاج الشهيد الصوفي في مسرحيته عنه. هكذا يكون من المستحيل - في نظر الفريق الثاني - إلا أن يكون، الحق في جانب «عبد الصبور شاهين».

وحين حاول الفريق الأول أن يتساءل عن سبب هذا «العداء» في

تقرير شاهين ضد كتابات نصر أبو زيد - وصل إلى حقيقة بسيطة مفادها أن **نقد الخطاب الديني** - أحد كتب أبو زيد - قد كشف عن الدور الذي قام به أمثال شاهين في عملية النصب الكبرى باسم الإسلام التي قامت بها شركات توظيف الأموال، وأن هذا النقد - الذي لم يرد به اسم شاهين أو اسم غيره - قد أصاب شاهين بالعمى الأكاديمي فلم يصبر على قراءة باقي الكتاب، واكتفى ببضع صفحات، منه ثم خلع رداء الأستاذ فكشف عن مسوح «الكاهن». هنا ثارت ثائرة الفريق الثاني دفاعاً عن شاهين ودفاعاً عن المصالح المشتركة. ولم يكن من سبيل للدفاع سوى تثبيت الاتهامات والمبالغة فيها، وهكذا أصبح «تكفير» أبو زيد هو قضية القضايا والهدف الذي يسعى إليه كل المنتمين إلى هذا الفريق الثاني مهما اختلفت اللغات والأساليب.

انبرى الشيخ مصطفى محمود في لغته الطنانة يتحدث عن «رجلنا» - يقصد شاهين - ورجلهم، ويقارن بين الأستاذ المرموق والأستاذ الفاشل الملحد الذي يعلم أولاد المسلمين «الكفر». وانبرى جمال بدوي - دون أن يعلم من الأمر شيئاً - فأرسل مقالة لجريدته **الوفد** من أمريكا ينعى سوء الحال والمآل ويرفض «الإلحاد» في الجامعة. وكتب «محسن محمد» عن الذين لا يرعون اللّه والوطن ويشوهون وجه مصر بدفاعهم عن حرية البحث في الجامعة. وكانت ثمة مفاجأتان: الأولى تصدى شيخ اتحاد الكُتّاب - ثروت أباظة - المفروض أنه مؤسسة للدفاع عن حق الكُتّاب وحريتهم، ليصوغ في مقالتين أن ذلك الأستاذ «كافر لا شك في ذلك». والمفاجأة الثانية الشيخ محمد الغزالي الذي بَخَل بالصفة فاستخدم صيغة التحقير «كويفر». هكذا كان لسان حال الجميع يقول: «إن كان مولانا شاهين

قد قال في أبو زيد ما قال فقد صدق، ولا داعي للتثبت أو التحقق فقد كفانا مولانا شاهين شر الفحص والتدقيق. الأعجب من ذلك أن محمد الغزالي استخدم مقال مصطفى محمود مرجعاً يستند إليه، بمعنى أن تكفير «أبو زيد» يكفي فيه فتوى الشيخ مصطفى محمود المنقولة عن الإمام الأكبر عبد الصبور شاهين.

ليست المسألة هنا قاصرة على أن «الرجل» صار معيار الحقيقة، خلافاً للقول المأثور الذي يردده دوماً هؤلاء جميعاً، بل وصلت إلى حد المطالبة بالفصل من الجامعة أولاً، وبالفصل بين أبو زيد وزوجه ثانياً، ثم يأتي الفصل النهائي بالمطالبة بفصل رقبته عن جسده تطبيقاً لحد الردة. هنا تجاوزت قضية أبو زيد حدود الدفاع عن حرية البحث والاجتهاد ودخلت دائرة الدفاع عن «حق الإنسان» في الحياة. وتجاوز الحوار حول الموضوع حدود الإعلام المحلي المصري والعربي إلى الإعلام العالمي في أمريكا وأوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية.

عند هذه النقطة الحرجة في الموضوع كله انتقل خطاب بعضهم - من أتباع الرجال لا أتباع الحق - من الهجوم والتكفير إلى «الضغينة» و«الحسد» اللذين اتخذا أشكالاً متعددة. كتب صحفي يدعى «أحمد أبو زيد» - وهو مجرد تشابه في اللقب - عن نصر أبو زيد قائلاً: «الرجل كان يسعى إلى الشهرة وقد نالها وهو لا يستحقها»، وكتب «محسن محمد» - مرة أخرى - يقول كلاماً غريباً يظنه لسذاجته دفاعاً عن مصر وسمعتها. يقول معترضاً على الضجة التي حدثت نتيجة للدعوى القضائية ضدي وضد زوجتي: «إنها دعوى عادية تنظر المحاكم المصرية عشرات مثلها»! ولا يدري الإنسان هل الرجل غائب عن وعيه أم أنه يزور الحقائق عامداً؟ وكِلا الأمرين - أو أحدهما -

كاف للحجر على من يقول هذا القول. ولا يكتفي بذلك بل يسخر سخرية بذيئة من قيمة «الحب» في الحياة الزوجية، وينعي علينا أنا وزوجتي أن ظهرنا في لقطات تليفزيونية بإحدى المحطات متماسكي الأيدي «مثل روميو وجولييت» على حد تعبيره.

هكذا يصبح الحب الزوجي الذي هو عماد تماسك الأسرة وتكوين المجتمع، وهو المعبر عنه في لغة القرآن الكريم بمجازات مثل «السكن» و«اللباس»، موضوعاً للسخرية دفاعاً عن مصر وسمعتها.

لكن ثالثة الأثافي - كما يقول عرب الجاهلية الرُّحَّل - تأتي ممن يدعى «محمد جلال كشك»[1] أسهم في الكتابة في كل المراحل بثلاث مقالات يكرر فيها الاتهامات نفسها ويزايد عليها مضفياً عليها من لغته الرثة ما شاء له خياله السقيم، الذي وصل إلى حد الادعاء بأن الدعوى القضائية المرفوعة ضدنا رتبناها نحن بالاتفاق مع من رفعوها سعياً للشهرة. هنا أدركت أن علة الرجل ليست المرض الذي أسأل اللّه أن يعافيه منه، والذي منعني من الرد على ترهاته تأدباً وامتثالاً للمبدأ الذي صاغه القرآن في قوله تعالى ﴿لَّيْسَ... عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾. إن العلة في «عقل» الرجل، الذي سعى طوال حياته إلى الشهرة متقلباً بين المذاهب والأفكار من جهة، وآكلاً على كل الموائد من جهة أخرى، و«الملف» كاملاً قابلٌ للفتح إن شاء أن يستمر في غيِّه. وحين تكون العلة في «العقل» لا يصح السكوت، لأن من يقضي

(1) رحمه اللّه وتغمده بعدله وفضله، فقد توفي على أثر أزمة قلبية بعد حوار سجلته لنا معاً إذاعة واشنطن العربية بعد حوالي أسبوع من نشر هذا المقال. وقد تداعى المتأسلمون عن بكرة أبيهم يتهمون الكاتب بقتل الرجل، فكشفوا بذلك عن حقيقة «الإيمان» الذي يزعمون أنهم يدافعون عنه.

حياته سعياً للشهرة يسوؤه ويفري كبده أن ينالها من لم يسع إليها ولم تخطر على باله، ومن المؤكد أنني في كل ما أقوم به لا أسعى إلا إلى أن أكون باحثاً ومعلماً قادراً على أداء دوره. وقد أصابتني الشهرة متهماً بالردة والكفر والإلحاد، فأي شهرة تلك التي أثارت غيظ هؤلاء الناس جميعاً. يسخر كشك كما سخر محسن محمد من «المعلم نصر» لأنه لا يدري معنى أن يكون الرجل معلماً مسؤولاً عن زرع حب المعرفة في عقول أبناء وطنه.

ومن المؤكد أن نمط التعليم الذي تلقاه كشك، التقليد والاتباع والنقل بالسماع، هو نمط التعليم الذي يسعى إلى استمراره في مؤسساتنا التعليمية. من هنا يمثل نموذج «المعلم نصر» خطراً على هذا النمط من التعليم. هكذا يدافع كشك عن بنية عقله هو ومن لف لفه من الكسالى التابعين الذين يلوذون بالرجال يُفْرِغون في آذانهم أقوالاً يرددونها على أساس أنها الحقيقة التي لا تقبل الجدل أو الرد أو النقاش. هكذا كانت ماركسية الرجل، نقلية اتباعية تقليدية، وهكذا أيضاً للأسف يتصور الإسلام، والإسلام بريء من تصوراته. ومن كان متعصباً في الأولى فهو متعصب في الثانية، ومن كان عبداً لماركس أو لشراحه فهو عبد لعبد الصبور شاهين ومن كان على شاكلته. وفي مثل هذا النموذج العقلي من السهل أن ينتقل المرء من النقيض إلى النقيض. وما أدراكم برجل يقول عن «الولدان المخلدون» في الجنة أنهم لمن يحبون «اللواط» لكنهم امتنعوا عنه في الدنيا طاعة للَّه؟! ما أدراكم بمن ينتج باسم الإسلام خطاباً لشيوخ النفط يتبع فيه خطى أستاذه شاهين الذي ادعى في بعض مواعظه في الخليج أن «تعدد الزوجات» سنة شريفة واجبة الاتباع؟!...

وهناك سؤال لا بدَّ من طرحه على جلال كشك ومصطفى محمود بصفة خاصة: كيف انتقل كلاكما من معسكر الإلحاد والشيوعية إلى معسكر الإسلام؟ أليست الحرية التي كانت متاحة لكما في الستينيات والخمسينيات هي التي سمحت بهذا التحول؟! ومع ذلك لا يفتأ كل منكما يردد اتهاماته للفترة الناصرية التي لولا مساحة الحرية التي أتاحتها - رغم كل سلبياتها - ما استطاع واحد منكما أن يتحول ذلك التحول. ولنفترض أنه كان قد أقيم على أحدكما أو على كليكما حد «الردة» بوصفكما مسلمين بالميلاد، فهل كانت ستتاح لأي منكما فرصة «التوبة» والعودة إلى حظيرة الإسلام؟! ما هو هذا السُّعار الذي أصاب خطاب كل منكما ضد «العقل» رغم الحرية التي نعمتما بها في النقلة من «الإسلام» إلى «الإلحاد» ثم في العودة إلى «الإسلام» مرة أخرى. أليس في كل تلك الأسئلة ما يستوجب النظر والتأمل والتدبر أيها الفارسان على أحصنةٍ من خشب وسيوف من طين؟!

ولنفترض على قدر فهمكما انصياعاً لأقوال زعيمكما أن أبو زيد ملحد، فكيف تحرمانه من «الحرية» التي أتاحت لكما أن تكتبا ما كتبتما من إلحاد ثم أتاحت لكما من بعد أن تكتبا عن الإسلام، وتصبحا من أقطاب الخطاب المسمى إسلامياً والمثقل بأموال النفط والخليج؟! وما يدريكما - وما يدري أتباعكما من أمثال إسماعيل سالم وصميدة عبد الصمد - أن يتوب الملحد ويعود المرتد إلى حظيرة الإسلام كما فعلتما؟! أم أن حرية العقل والتفكير حِكْرٌ عليكما حرام على غيركما بعد أن تصورتما - أو تصورتم جميعاً - امتلاك الحقيقة المطلقة. هذه مجرد أسئلة افتراضية تكشف أن هاجسكم ليس الدين وليس الإسلام أيها السادة الأفاضل!!

وما دام الأمر قد وصل بالخيال السقيم إلى حد عبقرية تَصَوُّرِ أن أبو زيد يسعى إلى الشهرة بالتواطؤ مع آخرين لرفع دعوى قضائية تثبت ردته، فلن يكون المستغرب أن يطلع علينا محمد جلال كشك بمقال جديد يثبت فيه أن نصر أبو زيد هو الذي وضع القنابل تحت سيارة مصر الجديدة فقتلت من قتلت من الأطفال والرجال. إن الخيال السقيم ليس له حدود وخلل الفكر يفضي إلى أي شيء مهما كان مستحيلاً. وهكذا يصبح اللامعقول معقولاً، فيصبح المدافعون عن الدين والعقيدة طالبي شهرة، ويصبح المدافعون عن الوطن والعقل مسيئين إلى صورة مصر في الخارج. وإلى هؤلاء الذين يشغلهم أمر صورة مصر والهم السياحي أن يبحثوا في أصل الداء، وهو الخطاب المتعصب، ولا يقتصروا على بعض ظواهره، وهو الشباب المتعصب. الأمر جد خطير لأن الداء ينخر الآن في العظام ويكاد يفتك بالجسد كله. اللهم احم هذا الوطن ممن يتظاهرون بالدفاع عنه بالتزويد والبهتان ولوي عنق الحقائق ومغازلة من يدفعون لهم أكثر.

لكن للوطن من يدافعون عنه ومن يحمونه بكل ما يملكون من وسائل: هؤلاء الذين نفروا للدفاع عن الجامعة وعن حرية الفكر والبحث من الكتاب والمفكرين والمبدعين من داخل الوطن وخارجه. وهؤلاء الذين استنفرهم العبث بالقانون واستخدامه لمصالح معروفة وظاهرة لا تحتاج إلى بيان. ولا أنسى هذه الكوكبة من رجال القانون الذين تطوعوا دون أجر - أكرر دون أجر - لا للدفاع عن نصر أبو زيد وزوجته بل للدفاع عن الوطن كله وعن الإسلام الذي لا يعرف محاكم التفتيش أو الكهنوت.

يكفي هنا أن أذكر الشيخ «خليل عبد الكريم» مايسترو هيئة الدفاع

الذي جعل من القضية شغله الشاغل وهمه الدائم. ويقف إلى جواره رجل - لم نلتق حتى الآن وجهاً لوجه - يأتي من دمنهور خصيصاً ليناصر الحق والعدل ويدافع عن الإسلام الحقيقي، هو الأستاذ «رشاد سلام» والأسماء كثيرة رجال ونساء، شباب وكهول، يبرزون الوجه الآخر الذي يعرف الرجال بالحق، فيتطوعون للدفاع عنه. أما الذين يعرفون الحق بالرجال فيدافعون عن الرجال طمعاً في الغالب ورهبة أحياناً.

(4)

انتصار الجهل بملكوت اللّه

قطب كبير من أقطاب الخطاب الديني - لعله القطب الذي يفترض أنه يتربع على قمته الإدارية والرمزية في الوقت نفسه - تعرّض في حديث صحفي نشر في مجلة **المصور** المصرية في عددها رقم 3618 الصادر في أول رمضان 1414هـ/ 11 فبراير 1994 - لموضوع من أهمل الموضوعات التي يجب أن تشغل العقل الإسلامي في محاولته لتجاوز حالة الحصار والضيق التي يعيشها بسبب حالة التردي العام التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية على كل المستويات والأصعدة. لكن الذي يصيب القارئ بالذهول من هول الصدمة والمفاجأة عجز القطب الكبير عن «فهم» الموضوع المطروح أساساً، ومن ثم جاءت إجابته عن السؤال الذي يثير الموضوع كاشفة عن عجز بيّن ناتج عن خلل واضح في آليات اشتغال ذهن القطب الرمز. وحتى لا يكون الكلام ملقى على عواهنه، أو وصفاً لا يستند إلى بينة، فإليك عزيزي القارئ السؤال وجوابه مع تعليقنا على كل من السؤال والجواب.

السؤال: ماذا عما يدعيه الغرب من أن العقل الإسلامي المسلم لا يفهم مبدأ السببية المباشرة للظواهر الطبيعية. وأنه يؤكد بأن العلّة الحقيقية للظواهر كلها هي المشيئة الإلهية (ص 35 من المجلة المذكورة).

هل يحتاج السؤال إلى شرح؟ من الواضح أنه لا يحتاج لمن يعرف ما هو «مبدأ السببية، أولاً، سواء في «الظواهر الطبيعية» - وهي محور السؤال - أو في الظواهر الاجتماعية، إنه المبدأ الذي يعتمد عليه التحليل العلمي الذي يراقب الظواهر في سيرورتها وعلى أساسه يحاول العالم أن يستنبط العلاقات بين الظواهر لاكتشاف القوانين التي تحكمها. في العلوم الطبيعية يتأكد العالم وبالتجربة المعملية من صحة الاستنباط أو من عدم صحته. وفي العلوم الاجتماعية والإنسانية تُستنبط القوانين عن طريق عمليات استقراء قبل تقديم أي تفسير أو تقنين في أي مجال من مجالات النشاط الإنساني. «مبدأ السببية» هذا يمثل المحور الأساس في إنتاج المعرفة المعملية، وهو يقوم على التسليم الفكري بوجود قوانين طبيعية تحكم الظواهر الطبيعية، وأخرى اجتماعية تحكم مجالات النشاط الإنساني. والفارق بين القوانين الطبيعية والاجتماعية أن القوانين الأولى قوانين حتمية لا تتخلف النتائج فيها عن الأسباب لأن العلاقة بين السبب والنتيجة هي علاقة العلّة بالمعلول. أما القوانين الاجتماعية فهي ليست قوانين حتمية صارمة لأنها قوانين ترتبط بالفعل الاجتماعي الإنساني، حيث يمثل «الاختيار» و«المبادرة الفردية» عناصر ليست لها بالضرورة قوة الحتم والاطراد الموجودة في القوانين الطبيعية. من هنا منشأ الاختلاف بين القوانين الطبيعية والقوانين الاجتماعية.

في الفكر الإسلامي الكلاسيكي تياران أساسان في ما يتصل بالقضية موضوع السؤال: التيار الديني العلمي العقلاني الذي يمثله المعتزلة وابن رشد أساساً، والتيار الدين ذو النزعة الروحية الخالصة المتمثل في الأشعرية التي وجدت صياغتها النهائية في كتابات

أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) الذي جمع بين النزعة الأشعرية والنزعة الصوفية في بناء فكري واحد مستخدماً نسق الاستدلال العقلاني الاعتزالي، ولكن بعد إفراغه من مضمونه الفكري الاعتزالي وملئه بالمضمون الأشعري. وكان الغزالي في ذلك مخلصاً أشد الإخلاص لمنهج سلفه أبي الحسن الأشعري - تلميذ المعتزلة - الذي استخدم منهج الاستدلال الاعتزالي لمعارضته والخروج عليه. ولعل هذا ما يفسر النزعة العقلانية الشكلية التي نجدها مبثوثة في كتب الأشاعرة بصفة عامة وكتابات الإمام الغزالي بصفة خاصة.

والذي يؤكد أن النزعة العقلانية عند التيار الثاني نزعة شكلانية خالصة، المنهج الذي اتبعه الغزالي في كتابين من أهم كتبه: أما الكتاب الأول فهو **تهافت الفلاسفة**، حيث ناهض الفكر الفلسفي وحكم بتكفير الفلاسفة في مجموعة من المسائل، وهو الكتاب الذي رد عليه ابن رشد ممثل التيار الأول بكتاب **تهافت التهافت**. أما الكتاب الثاني الذي يكشف عن شكلانية النزعة العقلانية عند أبي حامد الغزالي فهو كتاب **فضائح الباطنية** الذي كتبه استجابة لتعليمات من الخليفة «المستظهر باللّه» للرد على الشيعة، الذين كان قد اشتد خطرهم على النظام ودولة الخلافة، يتصدى الغزالي بمنهج عقلاني واضح لتفنيد دعاوى الشيعة في «العلم الباطني» و«عصمة الإمام» وكون الخلافة «بالنص والتعيين» وليست بالشورى والبيعة. ولكن في الفصل الأخير من الكتاب يسند الغزالي إلى الخليفة العباسي «المستظهر باللّه» تقريباً كل الصفات التي يسندها الشيعة إلى أئمتهم، وهي الصفات التي كان كتابه كله يحاول نفيها لتأكيد مبادئ العقل والاجتهاد والشورى والبيعة. . إلخ. وفي هذا التناقض يثبُتَ لنا أن النزعة العقلانية مجرد

نزعة شكلانية نفعية برجماتية وليست منهجاً أصيلاً لإبداع المعرفة.

هذا التيار الثاني - على عكس التيار الأول - ينكر علاقات «العلية» بين الظواهر، وذلك لحساب نزعة روحانية تكتفي بأن تجعل «اللَّه» سبحانه وتعالى هو علّة كل ما يحدث في العالم - الطبيعي والاجتماعي - بإرادته الشاملة وقدرته المطلقة. وعلى ذلك صاغ الغزالي مبدأ «السببية» على نحو مغاير لمفهوم «العلّية»، فاكتفى بالقول إن السبب يمثل مجرد «شرط» لحدوث النتيجة، لكنه ليس «علّة» للنتيجة. والفارق بين «الشرط» و«العلة» أن الشرط قد يقع وليس من المحتم أن تقع النتيجة. ولكن العلّة في علاقتها بالمعلول مختلفة، فحيث توجد العلة يوجد المعلول، وحيث يوجد المعلول لا بدَّ من البحث عن علة. وبعبارة أخرى نقول إن العلاقة بين العلة والمعلول علاقة حتيمة ضرورية، وليست كذلك العلاقة بين «الشرط» وما يقع نتيجة له. من هنا يمكن للغزالي أن يقول إن النار قد تلامس الحطب ولا يحترق، لأن النار شرط لحدوث الحريق، ولكنها ليست علّة وكذلك قد تلامس السكين الرقبة ملامسة ذبح، ولكن الذبح لا يقع لأن السكين شرط وليست علة. إن العلة لا بدَّ أن ترتبط بالإرادة. وليس في عناصر الطبيعية إرادة، فلا بدَّ من أن تكون الإرادة التي تمثل العلّة هي الإرادة الإلهية. في المثالين السابقين ينظر الغزالي إلى واقعتين في التاريخ الديني - إلى قصة إبراهيم بصفة خاصة - لكنه لا ينظر إليهما بوصفهما استثناء (معجزة) خارقة للطبيعة، بل يجعل من هذا الاستثناء قاعدة.

ولا شك في أن هذا التحليل الذي يُقدمه الغزالي لمبدأ السببية ينطلق من قاعدة نفي حرية الإرادة الإنسانية نفسها في الفكر الديني عند

«الجبرية» الذين قالوا إن الإنسان لا إرادة له ولا اختيار وإنما هو كالريشة في مهب الريح. وقد حاول الأشاعرة بتأثير المعتزلة أصحاب مبدأ حرية الإنسان في فعله لأنه هو الذي يخلُقُه - أن يُخَفِّفوا من صرامة مبدأ «الجبر»، فلجأوا إلى مقولة «الكسب» التي فحواها أن الفعل الإنساني من خلق اللَّه ويتم بإرادته سبحانه وتعالى، ولكن اللَّه يخلق للإنسان قُدرة يكتسب بها الفعل، أي إن اللّه هو «الخالق» للأفعال الإنسانية والإنسان «يكتسب» فقط هذه الأفعال. وهذا الاكتساب هو الذي يعرض الإنسان للثواب والعقاب ويجعلهما مُبَرّرين. في حين أن المعتزلة قالوا إن الثواب والعقاب يدل على مبدأ العدل، الإلهي، وهو مبدأ لا يقبل عقاب الإنسان على فعل لم يخلقه ويَخْتَرهُ بإرادته الحرة.

هذا النفي لحرية الاختيار عند الإنسان، ونفي مبدأ السببية العلّي بين ظواهر الطبيعة - اكتفاءً بعلاقة الشرط - يتسق مع تصور كلّي للألوهية وعلاقة اللَّه سبحانه وتعالى بالعالم والإنسان. وهو تصور يعكس الرؤية الأشعرية للعالم والإنسان، وهي الرؤية التي تختزل الألوهية في مفهوم «الملكية» المطلقة، والتصرف الحرّ غير المُقَيَّد بأي قوانين في العالم والإنسان، وخضوع هذين الأخيرين خضوعاً جبرياً صارماً لإرادة لا يحكمها قانون أو دستور. الرؤية المعتزلية الرشدية مغايرة لأنها تفهم الألوهية من خلال مبدأ «العدل» الذاتي القائم على «الاستغناء» و«المغايرة» بين اللَّه والعالم، تلك المغايرة التي تُفْضي إلى «التوحيد» المطلق والتنزيه الكامل من المنظور الاعتزالي الرشدي. ومبدأ «العدل» هو الذي يقيم العلاقة بين اللَّه والعالم والإنسان، وهو مبدأ يقتضي وجود قوانين كلية هي «السنن الإلهية» في الطبيعة

والعالم. وهي قوانين حتمية في الطبيعة لا تنكسر أو تُخْترق إلا في حالة «المعجزات» التي هي تدَخُّلات استثنائية لا تلغي القوانين ولكنها تؤكدها.

لكن الذي ساد في الفكر الديني المتأخر في عصور الانحطاط هو النَّسق الأشعري الذي أمكن استخدامه وتوظيفه بطريقة فعالة من قبل النُّظُمَ السياسية الديكتاتورية الحاكمة التي جمعت بين الأوتوقراطية الشمولية والثيوقراطية الدينية في منظومة واحدة، حيث يحلّ الحاكم محل اللّه (الملك) بإرادته الحرة وقدرته المطلقة دون أن يكون ثمة قانون أو دستور يُنظم علاقة الحاكم بالمحكوم. هذا إلى جانب ما تقدمه تلك الرؤية الأشعرية في أشد تطبيقاتها بؤساً من نزع العلاقة بين الفعل ونتائجه، وبالتالي إسقاط المسؤولية المباشرة عن مظالم الحكام وفساد الأمراء... إلخ. وبذلك صار هذا النسق الفكري هو «العقيدة» الدينية الصحيحة، وتم تصنيف كل ما خالفه في خانة «البدع» و«الزيع» والضلال، بعد إقرار ذلك التصور بوصفه «عقيدة» أهل السنة والجماعة.

في سياق هذا التحليل الفكري التاريخي لأهم تيارين في الفكر الديني الإسلامي لا بدَّ لأي مفكر - مهما كان تواضع قدره الفكري - يتناول مسألة «مبدأ السببية» أن يكون مدركاً لمغزى السؤال: الغرب يتهم المسلمين بأنهم لا يفهمون مبدأ السببية المباشرة للظواهر الطبيعية لأنهم يؤكدون أن العلة الحقيقية للظواهر كلها هي المشيئة الإلهية. ولننظر الآن ماذا كان جواب القطب الإسلامي الكبير، الكبير إدارياً ورمزياً. قال فضيلته بالحرف الواحد:

«هناك سوء فهم من قبل الغرب. وأقول نحن مسلمون نؤمن بأن

الأمر كله للّه، فاللّه هو الذي خلق الإنسان وخلق كل شيء وأوجده ثم علّم الإنسان أن يأخذ الأمور بأسبابها. ألا نرى أن اللّه جمع بين العبادة والعمل في عبارة واحدة. «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل اللّه، وفسّر عمر بن الخطاب رضي اللّه عنه هذا السؤال (أي سؤال يا ترى؟!) عندما وجد بعض الناس يقيمون في المسجد ولا يسعون إلى الرزق. فقال لهم إن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة ووجّههم إلى أن يسعوا إلى رزقهم. أو ليس هذا أمراً بالأخذ بالأسباب؟ (ما شاء اللّه يا مولانا. هذا واللّه فصل الخطاب في المسألة!!) هذا هو مبدأ الإسلام: السعي في الأرض والسير فيها في الزراعة والتجارة. لكننا نؤمن مع الأخذ بالأسباب بأن اللّه سبحانه وتعالى له مشيئته وأن مالك الإنسان وعمله وكل ما فيه هو اللّه سبحانه وتعالى».

يهمنا قبل أن نعلّق على الإجابة، أن نشير إلى أن الجملة الأخيرة من الجواب تكشف إلى أي حد تقمُّص القطب الإسلامي الكبير النسق الفكري الأشعري. لا على أساس أنه نسق فكري، بل على أساس أنه «العقيدة» الصحيحة و«الدين» الذي أنزله اللّه سبحانه وتعالى. القطب الإسلامي يتقمص ذلك النسق الفكري تَقَمُّصَ العَوام، أي بطريقة غير واعية، الأمر الذي يكشف عن حدود اطلاعه وقراءاته ومعرفته بالتراث الذي يُعْتبر فضيلته من أهم وأخطر مرجعياته.

وإذا تأملنا الجواب نفسه هالنا مستوى السذاجة في الفهم والركاكة في الاستدلال. إن «مبدأ السببية» تحول في وعي القطب الإسلامي إلى السعي في طلب الرزق دون تكاسل أو تواكل أو توان اعتماداً على قوله تعالى ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾، أي تحول إلى مفهوم

«السُّبُوبة» - وسيلة الحصول على الرزق - في العامية المصرية. إذا كان هذا مستوى وعي واحد من النخبة التي تمثل أعلى مستويات ومراتب «الهيراركية» الدينية في مصر المحروسة. فأبشروا يا عباد اللّه من مسلمين ومسيحيين بتخلّف يرد الجميع إلى أدنى مستوى. ولا تتعجبوا من الصبّية الجُهّال يُفْتُونكم في أمر دينكم ويقيمون عليكم الحدود إن خالفتم اجتهادات جهلهم، فالجهل استشرى في ملكوت اللّه من «القمة» وليس من «القاعدة». ويتشدق المتشدقون بعد ذلك كله بواجب احترام الرموز وتوقير المكانة في دعوة صريحة إلى «وثنية» جديدة تقدس الأشخاص حين تحولهم إلى رموز. كان هذا تحليلاً لسؤال واحد وجوابه من حديث طويل، ولمن شاء أن يستزيد أن يقرأ الحوار في المجلة المشار إليها... والسّلام على من اتبع الهدى.

ملحق وثائقي

(1)

بسم اللّه الرحمن الرحيم

إنه في يوم   الموافق   /   / 1993 الساعة

بناءً على طلب كل من:

1 ـ محمد صميده عبد الصمد

2 ـ عبد الفتاح عبد السلام الشاهد

3 ـ أحمد عبد الفتاح أحمد

4 ـ هشام مصطفى حمزة

5 ـ أسامة السيد بيومي علي

6 ـ عبد المطلب محمد أحمد حسن

7 ـ المرسي المرسي الحمدي

ومحلهم المختار جميعاً مكتب الأستاذ/ محمد صميده عبد الصمد المحامي الكائن رقم 33 جامعة الدولة العربية بالمهندسين، قسم العجوزة، محافظة الجيزة.

أنا   محضر محكمة   الجزئية

قد انتقلت إلى حيث محل إقامة كل من:

1 ـ السيد الدكتور/ نصر حامد أبو زيد

مخاطباً مع

2 ـ السيدة/ ابتهال يونس

وأعلنتهما بالآتي

المعلن إليه الأول وُلِد في 10/ 7/ 1943 في أسرة مسلمة، وتخرج في قسم اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ويشغل الآن أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية والبلاغة بالقسم بالكلية المشار إليها، وهو متزوج من السيدة المعلن إليها الثانية، وقد قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت، طبقاً لما رآه علماء عدول، كفراً يخرجه عن الإسلام، الأمر الذي يعتبر معه مرتداً ويحتم أن تطبق في شأنه أحكام الردة حسبما استقر عليه القضاء، وذلك كله على التفصيل الآتي:

أولاً

نشر المعلن إليه الأول كتاباً عنوان **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، وقد نشرته دار سينا للنشر سنة 1992.

وقد أعد الأستاذ الدكتور **محمد بلتاجي حسن** أستاذ الفقه وأصوله وعميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة تقريراً عن هذا الكتاب ذكر في مستهله أنه يمكن تلخيص محتواه في أمرين:

الأول: العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به.

والثاني: الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهي والأصولي.

واستطرد الأستاذ الدكتور العميد في تقريره فأوضح أن صفحات الكتاب تنطق بكراهية شديدة لنصوص القرآن والسنة، إلى حد تحميل الالتزام بهذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وأوضاعها المتخلفة، ومن الأدلة على ذلك:

أ ـ قول المعلن إليه في آخر الكتاب في صفحة 110 إنه «قد أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن قبل أن يجرفنا الطوفان».

والنصوص المقصودة في قوله هذا في القرآن والسنة، بدليل قوله مثلاً في صفحة (15) «إن تثبيت قراءة النص الذي نزل متعدداً إلى قراءة قريش، كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية»، وقوله في صفحة (28) إن النص الثانوي هو السنة النبوية، والنص الأساسي هو القرآن وأمثلة ذلك كثيرة في صفحات الكتاب.

ولا معنى للتحرر من سلطة نصوص القرآن والسنة إلا بالكفر بما فيهما من أحكام وتكليفات.

ب ـ قول المعلن إليه في صفحتي (103)، (104) من الكتاب ذاته عن موقف **الإمام الشافعي** من القياس إن «هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية. وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم «**الحاكمية**» في الخطاب الديني السلفي المعاصر، حيث ينظر لعلاقة اللّه بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان. وكما كانت رؤية **الشافعي** تلك للعالم كرست في واقعها التاريخي سلطة النظام السياسي المسيطر والمهيمن. فإنها تفعل الشيء ذاته في الواقع المعاصر».

ويقول الأستاذ الدكتور العميد تعليقاً على ذلك أنه «بدهي أن العقيدة الإسلامية بل كل عقيدة دينية لا ترضى من الإنسان إلا الطاعة

المطلقة التي هي المفهوم الحرفي لمعنى (العبادة) و(الإسلام) والذي لا يرتضي الانصياع لمطلق للنصوص المقدسة فهو خارج عن حد الإيمان بآيات من القرآن كثيرة جداً. منها قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ «الأحزاب 36» وقوله ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ «النور 51» وقوله ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ «النساء 60».

وقد أقام المؤلف نفسه عدواً للشافعي (الذي يسعى دائماً لتكريس سلطة النصوص كما يقول في صفحة 100، 107 مثلاً).

كذلك لم يترك مناسبة في كتابة الصغير للغض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها.

جـ ـ قول المعلن إليه الأول في صفحتي 20/ 21 ما نصه:

و«يبدأ الشافعي حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء. وتكمن خطورة هذا المبدأ في أنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله. وهو المبدأ الذي حول العقل العربي إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه».

هذا الذي أنكره المعلن إليه على الإمام الشافعي إنما هو المعنى

الحرفي لقوله تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل 89) وهو أيضاً (إكمال الدين) في قوله تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة 3).

د ـ قول المعلن إليه في صفحة 22 ما نصه «الشافعي حين يؤسس المبدأ - مبدأ تضمن النص حلولاً لكل لمشكلات - تأسيساً عقلانياً يبدو وكأنه يؤسس بالعقل «إلغاء العقل».

و«مفهوم كلامه أن إبقاء العقل لا بدَّ معه من رفض النص فهو لا يرى أنه يمكن الجمع بين الأمرين ومفهومه بداهة أن الذين يستسلمون للنصوص الشرعية - على أن فيها حلولاً لكل المشكلات فقد ألغوا عقولهم».

ثانياً

طبع المعلن إليه كتاباً عنوانه **مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن** ويقوم بتدريسه لطلبة الفرقة الثانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب.

وقد انطوى هذا الكتاب على كثير مما رآه العلماء كفراً يُخرج صاحبه عن الإسلام، وقد أعد الأستاذ الدكتور إسماعيل سالم عبد العال أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم بحثاً أوضح فيه بعض هذا الكفر، ومن ذلك ما يأتي:

أن المعلن إليه ذكر في صفحة (21) من هذا الكتاب أن «الإسلام دين عربي... وأن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام وشموليته من

دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم».

وهذا القول يعارض معارضة صريحة ويناقض آيات كثيرة في القرآن الكريم منها قوله تعالى «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» (أو سورة الفرقان) وقوله سبحانه ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ۞ لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾ (يس: 69–70) وقوله عزَّ وجلَّ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة سبأ: 28).

ب ـ كما ذكر في صفحة (23) من الكتاب ذاته أن النص القرآني «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص».

وقد أكد المعلن إليه هذا القول في بحث له بعنوان «إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني»، حيث ذكر ما نصه «يتم في تأويلات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغال مستوى أو أكثر من مستويات السياق التي ناقشناها في القسم الأول، وفي كثير من الأحيان يتم إغفال كل المستويات لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه. إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية لا تزال تصورات حية في ثقافتنا».

وأقوال المعلن عليه قاطعة في اعتقاده أن القرآن منذ نزل على محمد صلّى اللَّه عليه وسلّم أصبح وجوداً بشرياً منفصلاً عن الوجود

الإلهي، وأن الإيمان بوجود أزلي قديم للقرآن في للوح المحفوظ هو مجرد أسطورة، وكما قال الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين تعليقاً على ذلك أن المعلن إليه يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام اللَّه أسطورة وانتماؤه إلى المصدر الغيبي أسطورة، فهو يتحدث بحسم عن (أسطورة) وجود القرآن في عالم الغيب إنكار لما لا يقع تحت الحس، وعالم الغيب لا يصلح موضوعاً للفكر بل هو موضوع للاعتقاد فقط. فضلاً عن استخدام كلمة (أسطورة) في وصف وجود القرآن وهو تعبير لا يليق، إن لم يكن تجاوزاً قبيحاً».

ثالثاً

ومن واقع كتب وأبحاث المعلن إليه وصفه كثير من الدارسين والكتاب الكفر الصريح. ومن ذلك على سبيل المثال ما ورد في جريدة الأهرام بأعدادها الصادرة في 8/ 12/ 1992، 26/ 1/ 1993، 10/ 4/ 1993، 12/ 4/ 1993، 19/ 4/ 1993، 20/ 4/ 1993 وما ورد في جريدة **الأخبار** الصادرة في 23/ 4/ 1993، وفي جريدة **الشعب** في 4/ 5/ 1993 وجريدة **الحقيقة** في 8/ 5/ 1993.

ولم ينّف المعلن إليه شيئاً من تكفيره - على كثرته - بل لعله رضي به واستراح إليه، بحسبانه معبراً عن عقيدته وجوهر فكره، الأمر الذي يرقى إلى الإقرار منه بما وصم به.

رابعاً

المعلن عليه قد ارتدَّ عن الإسلام طبقاً لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء:

ومن المعلوم أن الردة شرعاً هي إتيان المرء بما يَخْرج به عن الإسلام، إما نطقاً، وإما اعتقاداً وإما شكاً ينقل عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك، فيما ذكره العلماء، جحد شيء من القرآن، أو القول بأن محمداً صلّى اللّه عليه وسلّم بعث إلى العرب خاصة، أو أنكر كونه مبعوثاً إلى العالمين، أو القول بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق في هذا العصر، أو أن تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين، أو أنه لا يصلح المسلمين إلا التخلص من أحكام الشريعة.

كما قضى بأن «من استخف بشرع النبي صلّى اللّه عليه وسلّم فقد ارتد بإجماع المسلمين» يراجع في ذلك على سبيل المثال:

- **المغني** - طبعة دار الفكر - الجزء العاشر ص 94.
- **الشرح الكبير** - طبعة دار الفكر - الجزء العاشر ص 91.
- **التشريع الجنائي الإسلامي** - للأستاذ عبد القادر عودة طبعة سنة 1984 ـ الجزء الثاني ص 706 وما بعدها.
- **مبادئ القضاء في الأحوال الشخصية** للمستشار أحمد نصر الجندي - الطبعة الثالثة سنة 1986 ص 649 المبدأ رقم (6).

وبناءً على أقوال المعلن إليه الثابتة في كتبه وأبحاثه المنشورة على الملأ، والتي أوردنا بعضاً منها فيما سبق، وطبقاً لما أفتى به العلماء المتخصصون بعد دراستهم لهذه الأقوال فإن المعلن إليه، وقد نشأ مسلماً، يعتبر بذلك مرتداً عن الإسلام، ويكفي لاعتباره كذلك جزئية واحدة مما كتبه ونشره، ناهيك بتعدد أقواله التي تخرج عن الإسلام بإجماع العلماء.

خامساً

ومن آثار الردة المجمع عليها فقهاً وقضاء:

إن الردة سبب من أسباب الفرقة بين الزوجين، ومن أحكامها أنه ليس لمرتدّ أن يتزوج أصلاً لا بمسلم ولا بغير مسلم، إذ الردة في معنى الموت وبمنزلته، والميت لا يمكن محلاً للزواج، والردة لو اعترضت على الزواج رفعته وإذا قارنته تمنعه من الوجود. وفقه الحنفية أن المرأة المتزوجة إذا ارتدت انفسخ عقد زواجها ووجبت الفرقة بين الزوجين بمجرد تحقق سببها وبالردة نفسها وبغير توقف على قضاء القاضي، وأما ردة الرجل فهي عند أبي حنيفة وأبي يوسف فرقة بغير طلاق (فسخ) وعند محمد فرقة بطلاق، وهي بالإجماع تحصل بالردة نفسها فتثبت في الحال وتقع بغير قضاء القاضي سواء كانت الزوجة مسلمة أو غير مسلمة.

(يراجع على سبيل المثال):

- حكم محكمة النقض الصادر بجلسة 30/ 2/ 1966 في الطعن رقم 20 لسنة 34 ق - مجموعة السنة 17 ص 783.

- وحكمها الصادر بجلسة 29/ 5/ 1968 في الطعن رقم 25 لسنة 37 ق - مجموعة السنة 19 ص 1034.

ومشار إلى الحكمين بمجموعة مبادئ القضاء في الأحوال الشخصية - المرجع السابق ص 659 - المبدأ (22) والمبدأ (23).

ولا يصح التذرع في هذا الخصوص بالقول بأن الدستور يكفل حرية العقيدة، فهذه مقولة حق يُراد بها باطل، وقد استقر القضاء المصري بجميع جهاته ودرجاته، استقراراً مطلقاً على أن إعمال آثار

الردة حسبما تقررت في فقه الشريعة الإسلامية ليس فيه ما يخالف أحكام الدستور، وليس فيه أي مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين الأفراد في الحقوق والواجبات. ذلك أن هناك فرقاً بين حرية العقيدة، والآثار التي تترتب على هذا الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر في اعتناق الدين الذي يشاء في حدود النظام العام، أما النتائج التي تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمتها القوانين ووضعت أحكامها، فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الإسلامية والذِّمي تطبق عليه أحكام أخرى تختلف باختلاف المذهب في الطائفة في حدود القوانين والنظام العام. وتطبيق القوانين الخاصة في كل طائفة تبعاً لما تدين به ليس فيه تمييز بين المواطنين. ولكن فيه إقراراً بحرية العقيدة وتنظيماً لمسائل الأحوال الشخصية في حدودها وحدود الدين. ولا مشاحة في أن الشريعة الإسلامية تضمنت أحكاماً متعلقة بالأحوال الشخصية وتتصل بالنظام العام، ولا يمكن إهدارها أو إغفالها مثل حكم المرتد. وقد أشار المشرِّع إلى قاعدة النظام العام، وأوجب مراعاته فنص في المادة 6 من القانون رقم 462 لسنة 1955 على أنه بالنسبة إلى المنازعات المتعلقة بالمصريين غير المسلمين المتحدي الطائفة والملة، الذين لهم جهات قضائية وقت صدور هذا القانون فتصدر الأحكام في نطاق النظام العام طبقاً لشريعتهم - كما نصت المادة 7، على أنه لا يؤثر في تطبيق الفقرة الثانية من المادة المتقدمة تغيير الطائفة والملة بما يخرج أحد الخصوم من طائفة وملّة إلى أخرى إلا إذا كان التغيير إلى الإسلام فتطبق الفقرة الأولى من المادة 6 من هذا القانون. وتأسيساً على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بالمرتدّ عن الإسلام هي الواجبة التطبيق والإعمال باعتبارها قاعدة متعلقة بالنظام العام على ما

سبق بيانه، وليس فيها مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين.

(يراجع في ذلك على سبيل المثال:

ـ حكم المحكمة الإدارية العليا الصادر بجلسة 25/ 1/ 1981 في الطعن رقم 599 لسنة.

19 ق – مجموعة السنة 26 العدد الأول قاعدة 54 ص 385–394.

فتوى اللجنة الأولى للقسم الاستشاري للفتوى والتشريع في 4/ 4/ 1960 منشورة بمجموعة السنتين 14/ 15 قاعدة 168 ص 278–286).

خلاصة القول

إن المعلن إليه الأول وقد ارتدّ عن الإسلام طبقاً لما قرره الفقهاء العدول، فإن زواجه من المعلن إليها الثانية يكون قد انفسخ بمجرد هذه الردة، ويتعيّن لذلك التفرقة بينهما بأسرع وقت، منعاً لمنكر واقع ومشهود.

سادساً

وهذه الدعوى من دعاوى الحسبة:

وغني عن البيان أن هذه الدعوى من دعاوى الحسبة، بحسبان أنها طلب تفريق بين زوجين والأمر بكفهما عن معاشرة لا تحل لهما، فهي دعوى تدافع عن حق من حقوق اللّه تعالى، وهي الحقوق التي يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم، لأن حل مباشرة المرأة وحرمتها من حقوق اللّه تعالى التي يجب على كل مسلم أن يحافظ عليها ويدافع عنها.

(**مبادئ القضاء** - المرجع السابق، ص 531 مبدأ رقم 16، الوسيط في قانون القضاء المدني للدكتور فتحي وإلى سنة 1987 ص 61، **والوسيط في شرح قانون المرافعات** للدكتور أحمد السيد صاوي سنة 1988 ص 170).

بناء عليه

أنا المحضر سالف الذكر قد انتقلت وأعلنت كلاً من المعلن إليهما بصورة من هذه العريضة وكلفتهما الحضور أمام محكمة الجيزة الابتدائية - دائرة الأحوال الشخصية رقم (11) بمقرها الكائن بشارع الربيع الجيزي بالجيزة وذلك بجلستها التي ستنعقد في غرفة مشورة ابتداء من الساعة التاسعة صباحاً يوم الخميس الموافق 10/6/1993، وذلك ليسمع المعلن إليهما الحكم بالتفريق بينهما، وإلزام المعلن إليه الأول المصروفات وشمول الحكم بالنفاذ المعجل بغير كفالة.

(2)

بسم الله الرحمن الرحيم
مذكرة بنقض دعاوى الردة والتكفير

بصدد دعوى الحسبة المرفوعة من محمد صميدة عبد الصمد على الدكتور نصر حامد أبو زيد والسيدة حرمه للتفريق بينهما بزعم الكفر والارتداد عن الإسلام إليكم الآتي:

أولاً: بشأن ما أتى في صحيفة الدعوى من اتهامات بالعداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة، ورفض السنة وتجاهل ما أتت به، وأنه يحمِّل هذه النصوص كل أوزار الأمة الإسلامية وأوضاعها المتخلفة، وأنه لم يترك مناسبة في كتابه الصغير للغض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها، وأن كتبه تحوي كفراً يخرجه عن الإسلام، وأنه يذهب إلى أن الإسلام دين عربي، وأنه يرى أن القرآن أسطورة وانتماءه إلى المصدر الغيبي أسطورة، وبناءً عليه فهو مرتد - كما أتى في صحيفة الدعوى - يلزم إيضاح ما يلي:

إن هذه الاتهامات مبنية على اقتطاعات واجتزاءات لعبارات من سياقاتها، وفهمها فهماً خاصّاً لا تقوله الكتب المشار إليها، ولا العبارات المجتزأة منها حتى لو قُرأت بعيداً عنها. وهذه العبارات التي تؤسس عليها الدعوى بردة وكفر المدعى عليه كما وردت هي:

الدستور طبقاً لوجهة نظرهم، فالخلاف الأصلي والجوهري من هو المرتد، وهل المدعى عليه الأول كذلك أم لا..

ويمكننا أن نساير القول - من باب الجدل العقلي ليس إلا - إنه إذا أعلن شخص ارتداده بتغيير دينه بإقراره أو بوثيقة رسمية غير قابلة للدحض، فليطبق عليه ما يطبق وقتها.

لكن المدعى عليه الأول ليس كذلك، ومن ثم فتمسكه بعقيدته وإعلانه إسلامه ينفي عنه أي تطبيق لأيّ أحكام من وجهة نظر المدعين ويحول بين أي شخص كائناً من كان، أن يشق صدره بحثاً عن مكنون لم يعبّر عنه بل ويعبر عن غيره، لأن هنا وفي هذه الحالة، يكون ذلك الأخير يرتكب اعتداء على الدستور وعلى ما يحميه من حرية للعقيدة والفكر..

ويلزم هنا الإشارة إلى أن التمسك بالقواعد القانونية الصحيحة، لا يعني بالضرورة الوصول إلى نتائج قانونية صحيحة، إذ كم نرى من يذكرون قواعد قانونية مجردة صحيحة، لكن عند إعمالها على هذه الواقعة أو تلك، يستخلصون منها ما يخالفها وما يناقضها وما ينفيها في ذاتها..

لذا ليس كل صحيح القول، يُراد به صحيح النتيجة..

لذلك ولكل ما تقدم، ولما سيبديه الزملاء أعضاء هيئة الدفاع من أسباب أفضل، ولما ستصل إليه المحكمة من أسانيد أقوى، تلتمس المدعى عليها الثانية الحكم برفض الدعوى..

ولكن يبقى كلمة أخيرة - حول ما يحدث كله...

إن المدعين في ما قاموا به بالزج بالمدعى عليهما الأول والثانية أمام «علم تحليل الخطاب»، وهو علم يهتم بكل أنواع «القول» أو «الخطاب» سواء كانت مكتوبة أو منطوقة، وسواء كانت لغوية أو غير

لغوية، أي إنه يعتبر كل أداء في العالم نصاً وخطاباً قابلاً للتحليل والتفسير والقراءة.

وبناءً عليه فإن الثقافة الشعبية كالأمثال والمأثورات نصوص كما أن العادات والتقاليد والمجاملات نصوص، تُحلل وتفسر وتكتشف دلالاتها وقوانين عملها وفقاً لمنهجية علمية في القراءة والتفسير تستند إلى مجموعة من العلوم الاجتماعية الإنسانية المعاصرة، فضلاً عن غيرها من العلوم البحتة كالمنطق والرياضيات والإحصاء. وأحد المفاهيم الأساسية لهذا العلم هو مفهوم السياق الذي يمثل ركيزة من الركائز التي ينهض عليها هذا العلم لتأسيس الفهم العلمي للنصوص وإنتاج دلالاتها. ولعله يجدر بمن يريد أن يحكم على نصوص تسعى إلى تأسيس علم النص، وإلى تأسيس الاعتداد بالسياق الذي لا يمكن فهم أي نص أو الحكم عليه بدونه، ألا يهدر السياق وهو يتعامل معها، فضلاً عن غيرها من النصوص.

لكن للأسف هذا هو ما يحدث مع هذه العبارة المنتزعة من سياقها ومع ما سيرد من عبارات أخرى، فدلالة النصوص في العبارة المشار إليها لا تنصرف على الإطلاق إلى نصوص القرآن والسنة إلا لدى من لديه نيّة مبيتة على أن يفهمها على هذا النحو لأسباب في نفسه هو لا في العبارة. ذلك أن سياق العبارة الواضح تماماً هو سياق تحليل نصوص الإمام الشافعي، ومن ثم يكون معنى التحرر في هذا السياق منصرفاً إلى نصوص الأسلاف، وهو ما يعني فتح باب الاجتهاد وإعمال العقل في نصوصهم، وتحليل هذه النصوص بأدوات العلم المعاصر، اللهم إلا إذا كان هناك من يرى أن الأسلاف من الأئمة معصومون لا تجوز عليهم القوانين البشرية من إصابة وخطأ،

وأن ما قالوه هو اجتهاد قد يصيب وقد يجانبه الصواب، مثلما يكون مقصود السلطة في هذه العبارة هو سلطة الجهل والتقليد دون درس وفحص واختبار لسلامة أقوال الأسلاف أو المعاصرين. فالدعوى للتحرر من سلطة النصوص تعني التحرر من سيطرة نصوص الأسلاف، والتحرر من تقبلها دون إعمال للعقل واجتهاد العقل الذي حَرِص الإسلام والقرآن على إعماله والانتفاع به وليس على إغلاقه وتعطيله، الاجتهاد الذي فتح النبي صلّى اللّه عليه وسلّم بابه لكل مسلم حين قال: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». ولا شك في أن أقوال الأسلاف ونصوصهم تعطل شؤون دنيانا وتجهّلنا بها، ثم إن سلطة النصوص هي سلطة يضفيها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته.

2 ـ والعبارة الثانية التي تستند إليها صحيفة الدعوى لاتهام المدعى عليه بالردة ولإثبات أن ما يقصده بالعبارة السالفة هو القرآن والسنة هي «إن تثبيت قراءة النص الذي نزل متعدداً في قراءة قريش كان جزءاً من التوجيه الأيديولوجي للإسلام لتحقيق السيادة القرشية».

وتلك صورة أخرى لعزل السياق عن نص العبارة أو عزل العبارة عن سياق نصها، ومن تشويهها واستنتاج ما لذّ وطاب للمستنتج. فالسياق الذي ترد فيه العبارة هو سياق كيف تعامل الإمام الشافعي مع قضية نزول القرآن على سبعة أحرف وموقفه من الكلمات الأجنبية أو غير العربية في القرآن، مع مقارنة موقفه بمواقف غيره من الأسلاف والأئمة.

والأحرف السبعة لهجات مختلفة كان يُقرأ بها القرآن تيسيراً أو تسهيلاً على المسلمين حتى زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان. وهذا أمر قال به القدماء والمحدثون، ولعل مراجعة لكتاب الطبري **جامع**

البيان عن تأويل آي القرآن (الجزء الأولى، صفحة 13-14) تؤكد ذلك، حيث يورد «أن الأمة أمرت بحفظ القرآن وخُيرت في قراءته بأي تلك الأحرف شاءت. . فرأت - لعلة من العلل أوجبت عليها الثبات على حرف واحد - قراءته بحرف واحد ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية»، وهو نص وارد أيضاً في كتاب **الإمام الشافعي** لم تشر إليه بالطبع صحيفة الدعوى، أي إنه ليس قولاً من عند المؤلف وإنما هي مسألة معلومة معروفة منصوص عليها في كل كتب تاريخ القرآن وفي التفاسير، بل إن الدكتور عبد الصبور شاهين الذي تستشهد به صحيفة الدعوى قد أوردها في كتابه **تاريخ القرآن** (دار القلم، القاهرة، 1966) حيث يقول في صفحة 43: «الذي نرجحه في معنى الأحرف السبعة ما يشمل اختلاف اللهجات وتباين متسويات الأداء الناشئة عن اختلاف السن وتفاوت التعليم وكذلك ما يشمل اختلاف بعض الألفاظ وترتيب الجمل بما لا يتغيّر به المعنى المراد». هذا نص عبد الصبور شاهين، الذي يعود مرة أخرى لكي يصف الأحرف السبعة صفحة 77 من الكتاب ذاته بـ«القراءة بالمعنى» ويقول إنها من روح التيسير الذي تميز به الإسلام»!! فهل زعم أحد أنه مرتد أو كافر؟ إذنْ فالواقعة مثبتة تاريخياً وواكبتها مصادمات معروفة في التاريخ.

3 ـ أما العبارة الثالثة التي تستند إليها صحيفة الدعوى بوصفها دليل كفر وردة هي «أن النص الثانوي هو السنة النبوية والنص الأساسي هو القرآن». وتفسير هذه العبارة على أنها تحوي أو تدل على إنقاص من شأن السنة ليس في الواقع سوى نتاج عدم فهم المصطلحات والمفاهيم المستخدمة كما سبقت الإشارة، فكلمة «ثانوي» هنا لا تعني ولا تشير من قريب أو من بعيد إلى أي دلالة

سلبية بمعنى تافه مثلاً أو لا قيمة له كما تحاول الصحيفة أن توحي، وإنما هي مستخدمة انطلاقاً من مفاهيم «تحليل الخطاب وعلم النص» المشار إليها سلفاً، حيث يفرق مجال تحليل الخطاب بين «الواقعة الأصلية» أو النص الأصلي الأوّلي الأساسي الذي هو في هذا السياق القرآن الكريم، والنصوص التالية الشارحة والمفسرة لهذا النص على أنها ثانوية بحكم كونها مبنية عليه ودائرة حوله وتتحرك باتجاهه وفي فلكه. وبما أن السنة النبوية الشريفة تدور حول تعاليم القرآن شرحاً وبياناً وتفسيراً فهي بالنسبة إليه نص ثانوي، وهو ما لا يحتمل أي مجال للبس بالنسبة إلى من له أدنى صلة أو معرفة بدلالات هذه المصطلحات والمفاهيم في مجالاتها المعرفية. وعليه فليس هناك ما يمس العقيدة أو قيمة السنة النبوية الشريفة ومكانتها، بأي صورة من الصور.

4 ـ تنتزع الصحيفة أيضاً عبارة أخرى من سياقها يربط فيها المدعى عليه بين تصوّر الإمام الشافعي عن إطلاقية النص وشموليته ومفهوم «**الحاكمية**» في الخطاب السلفي المعاصر، والعبارة التي تستشهد بها الصحيفة هي «هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التي إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية، وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم «الحاكمية» في الخطاب الديني السلفي المعاصر حيث ينظر إلى علاقة اللّه بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان، ولما كانت رؤية الشافعي تلك للعالم كرست في واقعها التاريخي سلطة النظام السياسي المسيطر والمهيمن، فإنها تفعل الشيء ذاته في الوقت المعاصر».

إن منطق «لا تقربوا الصلاة» لا بدَّ من أن يزيف الحقائق ويشوه المقاصد، ذلك أن العبارة واردة في سياق موقف الشافعي من الاستحسان، وربط الشافعي الدائم بين «الاستحسان» والخلاف المكروه والتنازع، وهو ما يعني أن العقل مقيّد تماماً ليس من حقه أن يستحسن أو يستقبح أمراً. ومثل هذا التصور هو ولا شك الخطر على العقيدة. كما أن هذا الغياب للعقل ودوره في الاستحسان وفي الاجتهاد ليس بعيداً عن مفهوم «الحاكمية» كما هو في الخطاب السلفي المعاصر، لدى أبي الأعلى المودودي وسيد قطب الذي أخذه عنه وغيرهما ممن يسيرون على الدرب.

إن خطورة هذا المفهوم هو أنه يلغي تماماً فهمَ الإسلام تلك المناطق الدنيوية التي تركها للعقل وللخبرة والتجربة كما وردت في قول النبي صلّى اللَّه عليه وسلّم «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». فما الذي يمس العقيدة في هذا الكلام؟ وهل هذا الكلام يمثل خطراً على العقيدة أم عدم إعمال العقل والجهل هما الخطر الحقيقي على العقيدة والأمة كلها؟

أما بقية العبارة فمقصودها - وفقاً لسياقها هي وليس للكيفية التي يجتزؤها بها من في نفوسهم مرض - ليس على الإطلاق نفي علاقة العبودية بين المسلم واللَّه، حاشا للَّه، وإنما تقصد أن مفهوم «الحاكمية» يطرح تصوراً وفهماً ضيقاً للإسلام؛ إذ لا يعكس من علاقة اللَّه بالعالم والإنسان إلا الجانب الخاص بالترهيب والوعيد، في حين أن الإنسان لا يكون عبداً للَّه إلا باختياره هو كإنسان، كما أن اللَّه، جلَّ وعلا، لا يطلق لفظ العبد إلا على من آمن به واختار أن يكون عبداً له، ولهذا قال اللّه «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».. وهو

مبدأ إسلامي عظيم دون شك، يطرح تصوراً مختلفاً للتصور الذي تطرحه الحاكمية لعلاقة اللّه بالإنسان. إن ما لم يدركه المدَّعون هو الفرق الدلالي بين الطاعة والإذعان، فالإذعان لا يكون إلا نتاج الخوف والإجبار، أما الطاعة فأمرها مختلف، حيث هي في علاقة المؤمن بربه وليدة حب واختيار وقبول، فشتان بين الأمرين وما يترتب عليهما من صورة للإسلام. إن القرآن الكريم كما يطرح علاقة العبودية بالمعنى السالف يطرح أيضاً علاقة «الحب» بين المؤمن وربه، وهي العلاقة المُغْفَلَة تماماً في الخطاب الديني السائد الذي يركّز فقط على عبودية الخوف والإذعان.

5 ـ يدعي أصحاب الدعوى أن المدعى عليه لم يترك مناسبة في كتابه الصغير للغض من النصوص وتحقيرها وتجاهل ما أتت به إلا انتهزها، وهي دعوى مطلقة على عواهنها من غير شاهد أو برهان أو تحديد لماهية هذه النصوص. هذا فضلاً عن أن هناك بوناً شاسعاً بين ما يقصده المؤلف بهذه الكلمة وبكلمة «نص» في السياقات التي ترد فيها، والكيفية التي يفهم بها، أو يريد أن يفهم بها، متهموه هاتين الكلمتين، وهو ما سبق توضيحه.

6 ـ تورد صحيفة الدعوى نصاً آخر من كتاب الإمام الشافعي بوصفه شاهد كفر وردة، وهو «يبدأ الشافعي حديثه عن الدلالة بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة فحواه أن الكتاب يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات والنوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو في المستقبل على السواء. وتكمن خطورة هذا المبدأ في أنه المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري، وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله، وهو

المبدأ الذي حَوَّل العقل العربي إلى عقل تابع يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه».

والمدّعون يعلقون على هذا النص بأن «هذا الذي أنكره المعلن إليه على الشافعي إنما هو المعنى الحرفي لقوله تعالى ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (سورة النحل، آية 89) وهو أيضاً (إكمال الدين) في قوله تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (سورة المائدة، آية 3)».

كما يأخذون على المؤلف عبارة أخرى في السياق نفسه، وهي «والشافعي حين يؤسس المبدأ - مبدأ تضمن النص حلولاً لكل المشكلات - تأسيساً عقلانياً يبدو وكأنه يؤسس بالعقل إلغاء العقل» بوصفها شاهد كفر وردة.

ولا شك في أن القول بخطورة هذا المبدأ الذي يؤسسه الشافعي لا يعني الردة والكفر، ذلك أن الإمام الشافعي ليس إلهاً أو نبياً معصوماً لا يجوز الاختلاف معه أو مع ما يؤسسه من مبادئ إلا إذا كان هناك من يريد أن ينزله هذه المنزلة، تعالى اللّه عما يصفون. أما القول إن ما يؤسسه الشافعي هو المعنى الحرفي للآيتين فهو مغالطة صريحة ناتجة عن أن بعض الآيات يكون لفظها عاماً بينما مرادها خاصاً وهو ما يعرف بإطلاق لفظ العموم مع إرادة الخصوص، وهو ما يتطلب ما يعرف في علم التفسير بتقييد المطلق. ولا شك في أن عملية تقييد دلالة مفردة أو كلمة قرآنية، كما هو معروف، يكون محكوماً بالسياق العام للنص القرآني كله والسياق الخاص للآية التي تحوي الكلمة. وأحد المبادئ الأساسية التي تحكم عملية التفسير هنا

أو تقييد الدلالة هو ألا يصطدم التفسير مع هذا السياق العام أو يتناقض مع سياق الآية ذاتها، وهي أمور يعرفها كل دارس نبيه لعلوم التفسير. ولا شك في أن حمل آية سورة النحل ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ على دلالة العموم والإطلاق هو ما يمثل إساءة صريحة وخطيرة للقرآن، ذلك أن التسليم بحمل عبارة «لكل شيء» على معناها الحرفي، بحيث تعني أن القرآن يحوي حلولاً لكل المشكلات أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر والمستقبل، وهو الذي يضع القرآن موضع الطعن والتشكيك من قبل أي أحد يريد هذا، بل ويعطي فرصة لكل خصم ورافض للقرآن أن يتساءل: أين هو تبيان القرآن لحلّ مشكلة الانفجار السكاني أو أزمة المواصلات ومشكل استصلاح الأراضي أو تفشي مرض السرطان... إلخ، وهي مشكلات دون شك غير مطالب القرآن بتقديم حلول لها، إلا أن حمل الآية على هذا التفسير يفضي إلى هذا المأزق السخيف.

ذلك إنما ينتج عن عدم فهم الآية في سياق النص القرآني كله، ذلك أن فهمها في ظل هذا السياق لا يجعل أحداً يطالب القرآن بما لم يعلن القرآن مسؤوليته عنه. لقد كرّم العقل مثلما كرّم اللّه الإنسان بالعقل وجعله محاسباً عن كيفية استخدامه لهذا العقل، ولذا جعله أيضاً هو المسؤول عن حل ما يواجهه من مشاكل.. وأتت السنة الشريفة لتؤكد ذلك حين قال الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم». فلم يدّع القرآن أنه كتاب في الطب أو الميكانيكا أو الذرة، وإنما هو كتاب اللّه الذي يحمل رسالته للإنسان، ومن ثم فهو كتاب عقائد وعبادات يحدد أطر تعامل للإنسان وسعيه في

العالم انطلاقاً من هذه العقائد. وإذنْ يكون تبيان كل شيء عائداً على كل شيء من هذه الأشياء تحديداً، وليس هكذا على إطلاق الأشياء، وإلا أسأنا إلى القرآن وإلى أنفسنا. وكذلك معنى «الإكمال» في آية سورة المائدة، إذ يقول تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فالإكمال هو إكمال للدين، وليس لشيء سواه، فلم يقل أكملت علومكم أو معارفكم أو شؤون دنياكم، حاشا للّه عما يفهمون.

7 ـ تجتزئ صحيفة الدعوى كشأنها المستمر عبارة أخرى من سياقها في كتاب **مفهوم النص** وتوردها بوصفها شاهد كفر، دون أن تشير أي إشارة إلى سياقها أو دلالتها في موضعها من الكتاب، أو حتى تكلف نفسها عناء إكمالها بما يسبقها أو يلحقها ذلك قصداً للتمويه والتعمية. والعبارة هي «الإسلام دين عربي»، هكذا توردها الصحيفة متهمة صاحبها بمناقضة آيات القرآن التي تشير إلى أن الإسلام موجه للبشر كافة، وهو الأمر الذي لم ينقضه صاحب العبارة بكلمة واحدة أو حرف واحد في كل ما كتب، ولكن هكذا يكون التشويه واقتطاع الكلام وتحريفه عن مقاصده، وإلا فكيف يدين ويتهم دون تزييف من يريد الإدانة والاتهام من غير بينة. والعبارة لا ترد هكذا في الفراغ، وإنما تأتي في سياق الحديث عن تحديد مفهوم العروبة، وأن مفهوم العروبة لا يقوم على الجنس أو العرق بمعناه العنصري، خصوصاً وأن النقاء العرقي الخالص وهم، وإنما يقوم في الأساس على مفهوم الثقافة من لغة ودين وتراث مشترك. والعبارة في صورتها المكتملة كما هي في نص الكتاب هكذا «ومن منظور الثقافة فالإسلام دين عربي، بل هو أهم مكوّنات العروبة وأساسها الحضاري والثقافي» (**مفهوم النص**، صحفة 26، الهيئة المصرية العامة للكتاب)، فالعبارة لا تحتاج

أن يترجم عنها أحد وإنما تشرح نفسها بشكل غاية في الوضوح لمن أراد أن يفهم، فهي تقول باختصار وبتكرار لما فيها أن الإسلام هو الأساس الثقافي والحضاري للعروبة، وهو ما لا يحتمل لبساً أو مغالطة.

لكن صحيفة الدعوى تقتطع هذا الجزء من العبارة غير المكملة الواردة أصلاً في متن الكتاب وتقرنه إلى عبارة أخرى وردت في هامش الكتاب، وليس في متنه، لتوهم بما تريد أن توهم به من مناقضة للآيات التي تشير إلى كونية الرسالة. وعبارة الهامش هي «إن الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم». إن إيراد عبارة الهامش إلى جوار عبارة المتن على هذا النحو يوهم بما تحاول الصحيفة الإيهام به من مناقضة، في حين أن السياق خلاف ذلك تماماً، ذلك أن المتن الذي تمثل هذه العبارة هامشاً له يقول «فإذا نظرنا للإسلام من خلال منظور الثقافة تبدد ذلك الوهم الزائف الذي يفصل بين العروبة والإسلام» (مفهوم النص، صفحة 25-26)، وهو ما يعني أن الكلام منصب على أولئك الذين يفصلون بين العروبة والإسلام ومناقشة هذا الفصل وتبيين دوافعه، التي قد تكون خيرة تماماً، إلا أنها غير صحيحة من منظور علم الحضارة. بمعنى أن إثبات عالمية الإسلام لا يعني فصله عن سياقه التاريخي العربي الذي نشأ فيه كما لا يعني نزع العروبة عن الإسلام، بدليل ما يرد في بقية الهامش الذي اجتزأته أيضاً صحيفة الدعوى دون أن تكمله، حيث يقول المؤلف في الهامش نفسه: «العالمية والشمولية في أية ظاهرة لا يجب أن تنكر الأصول التاريخية للظاهرة بما تتركه

من ملامح وسمات تظل ملازمة للظاهرة ولا تنفصل عنها» (**مفهوم النص**، صفحة 26)، أي إن إثبات العالمية للإسلام لا يعني إهدار عروبة الإسلام، وإلا كيف يُفهم الإسلام تاريخياً وثقافياً وهو أساساً باللغة العربية، ونشأت كل علوم الثقافة العربية حوله، ثم هل يؤدي المسلمون من غير العرب عباداتهم بغير العربية؟

هذا من ناحية، أما من ناحية ثانية هي ناحية على جانب مهم من الخطورة في دعوى أولئك الذي يسعون إلى الفصل بين العروبة والإسلام انطلاقاً من دعوى العالمية، هو أنهم يحكّمون معياراً واحداً فقط في النظر إلى أبناء التاريخ الواحد والمجتمع الواحد وهو المعيار الديني، دون ما سواه من معايير ثقافية ولغوية وتاريخية، وهو منظور له خطره دون شك على وحدة الوطن وعلى تاريخ الأمة. والمقصود إذن هو أن فهم الثقافة العربية لا يمكن أن يتم بمعزل عن الإسلام بوصفه أهم مكوّن من مكوّنات العروبة، مثلما أن فهم الإسلام لا يمكن أن يتم بمعزل عن الثقافة العربية، وهو أمر لا يتناقض على الإطلاق مع كون الإسلام رسالة للعالمين.

8 ـ تقتطع صحيفة الدعوى نصاً آخر من كتاب **مفهوم النص** يقول «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بداهية ومتفقً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البداهية ويعكر - من ثم - إمكانية الفهم العلمي الظاهرة النص»، ثم تعقبه بنص آخر مقتطع من بحث «إهدار السياق في الخطاب الديني» يقول «يتم في تأويلات الخطاب الديني للنصوص الدينية إغفال مستوى أو أكثر من

مستويات السياق لحساب الحديث عن نص يفارق النصوص الإنسانية من كل وجه، إن التصورات الأسطورية المرتبطة بوجود أزلي قديم للنص القرآني في اللوح المحفوظ باللغة العربية لا تزال تصورات حية في ثقافتنا». ثم تعلق على النصين بأن المعلن إليه يرى أن «إعجاز القرآن بهذا المعنى أسطورة وكونه كلام اللّٰه أسطورة».

وهي صورة أخرى من صور الخلط والتحريف، لأن لا هذين النصين ولا سواهما قُصد فيهما أن كلام اللّٰه أسطورة وأن إعجاز القرآن أسطورة. وإنما المقصود ببساطة شديدة وكما يرد مباشرة بعد النص الأول الذي اقتطعته الصحيفة قصداً للإرباك والتشويش، هو «أن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها» (مفهوم النص، صفحة 27)، وهنا ينبغي التنويه بالفرق بين الإيمان بالوجود الميتافيزيقي السابق للنص والإيمان بالمصدر الإلهي للنص، وهو فارق وفارق مهم، فالإيمان بالوجود الميتافيزيقي السابق هو الذي يدخل في حيّز الأسطورة التي ترد لدى المتصوفة من أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، وكل حرف من كلماته في حجم جبل يسمى جبل «قاف». وجبل «قاف» هذا هو جبل أسطور يحيط بالأرض من كل جهة، وهي تصورات فضلاً عن وجودها لدى المتصوفة موجودة في وعي كثير من العامة.

القول إذن بأن النصين يعنيان أن إعجاز القرآن أسطورة وأن كلام اللّٰه أسطورة ليس سوى دعاء باطل وفهم مغرض ومتربص، بل إن مقصود النصين، على العكس من هذا تماماً، هو إزاحة التصورات الخرافية الضارة حول القرآن والإسلام وإزالتها سعياً لتنقية العقيدة مما

يضفيه بعضهم عليها من تشويش وخرافات، وتأسيساً لها على دعائم العقل والفهم العلمي السليم. فكيف يكون هذا هو القصد والمسعى ويُقلب على هذا النحو الغريب في فهم المقاصد والنوايا؟! ورأي المؤلف في إعجاز القرآن موجود بكامله في الفصل الخاص بالإعجاز في كتاب **مفهوم النّص** لمن يريد أن يفهم فهماً موضوعياً.

9 ـ تقول الصحيفة في القسم الثالث «لم ينفِ المعلن إليه شيئاً من تفكيره - على كثرته - بل لعله رضي به واستراح إليه، بحسبانه معبراً عن عقيدته وجوهر فكره، الأمر الذي يرقى إلى الإقرار منه بما وُصم به»، وهو ادعاء آخر صريح يتجاهل الوقائع ويزيف الحقائق حيث فنّد المعلن إليه هذه الأباطيل المنسوبة إليه في مقالين نشر الأول في **الأخبار** بتاريخ 25/ 6/ 1993 تحت عنوان «أبو زيد يرد على البدراوي» ونشر ثانيهما في **الأهرام** بتاريخ 4/ 8/ 1993 تحت عنوان «الإسلام بين الفهم العلمي والاستخدام النفعي». وللأسف، فإن تلك المقالات التي كفرت المعلن إليه كما تشير صحيفة الدعوى، لم تعن نفسها بفهم أعماله وكانت سباً علنياً مقذعاً.

10 ـ تنص عريضة الدعوى في القسم الرابع على أن «المعلن إليه قد ارتد عن الإسلام طبقاً لما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقهاء» تأسيساً على أن «الردة شرعاً هي إتيان المرء بما يخرج به عن الإسلام، إما نطقاً وإما اعتقاداً وإما شكاً ينقل عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك في ما ذكره العلماء جحد شيء من القرآن أو القول بأن محمداً صلّى اللّه عليه وسلّم بعث إلى العرب خاصة، أو أنكر كونه مبعوثاً إلى العالمين، أو القول بأن الشريعة لا تصلح للتطبيق في هذا العصر، أو أن تطبيقها كان سبب تأخر المسلمين، أو أنه لا يصلح المسلمين

إلا التخلص من أحكام الشريعة، كما قضى بأن من استخف بشرع النبي صلّى اللَّه عليه وسلّم فقد ارتد بإجماع المسلمين».

وحيث إن المعلن إليه لم يقترف أي موجب من تلك الموجبات للردة في ضوء ما تمّ توضيحه، فإن هذه الدعوى تكون باطلة شكلاً وموضوعاً.

(3)

بسم اللّه الرحمن الرحيم
محكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية
للمسلمين المصريين الولاية على النفس

الدائرة/ 11 شرعي كلي الجيزة
مذكرة أولى

بأقوال الدكتور/ نصر حامد أبو زيد والدكتورة/ ابتهال يونس مدعى عليهما ضد:

الأستاذ/ محمد صميدة عبد الصمد المحامي وآخرون مدعين.

في القضية رقم 591 لسنة 1993 المحدد لنظرها جلسة 25/ 11/ 1993.

أولاً: الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحاً في المدة القانونية:

قام الأساتذة المدعون بإعلان عريضة دعواهم إلى المدعى عليهم يوم 25/ 5/ 1993، وذلك على محل إقامتهم الكائن بمدينة «6» أكتوبر كما ورد بالعريضة. ولغيابهم وغلق السكن أعلنا في مواجهة مأمور قسم الهرم في حين أن الموطن المذكور يقع دائرة قسم «6 أكتوبر».

والمادة/ 11 من قانون المرافعات أوجبت على المحضرين أن يسلموا ورقة الإعلان في اليوم ذاته إلى مأمور القسم الذي يقع موطن المعلن إليه في دائرته. وقد استقر قضاء محكمة النقض على أن تسليم **ورقة الإعلان إلى جهة الإدارة غير التي يقيم في دائرتها المراد إعلانه** يجعل الإعلان باطلاً ولا يرتب أي أثر قانوني.

«لا يكون الإعلان صحيحاً إلا إذا سلمت صورته إلى العمدة أو **شيخ البلد الذي يقع موطن المطلوب إعلانه في دائرته** وإذن فمتى كان الحكم المطعون فيه، إذ قضى بعدم قبول استئناف الطاعن شكلاً تأسيساً على أن إعلان الحكم الابتدائي إليه قد وُجِّه إلى شيخ العزبة التي لا يُقيم فيها وهو إعلان صحيح قد أقام قضاءه على مجرد القول بأن العزبة التي تسلم شيخها الإعلان تابعة للبلدة الكائن بها موطن الطاعن فإنه يكون قد أخطأ تطبيق القانون».

نقض 11/ 4/ 51 مجموعة القواعد القانونية في 25 سنة الجزء الأول ص/ 227 قاعدة/ 17.

أورد هذه القاعدة القانونية التي تضمنها حكم النقض المذكور الأستاذان/ عز الدين الدناصوري والمحامي حامد عكاز في كتابهما التعليق على قانون المرافعات ص/ 53 - الطبعة الثانية - 1982.

كما أورده الأستاذان/ حسن الفكهاني وعبد المنعم حسني في **«الموسوعة الذهبية للقواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض المصرية منذ إنشائها عام 1931** - الإصدار المدني - الجزء الثاني القاعدة القانونية رقم 1980 - صفحة 1055 - الطبعة الأولى سنة 1982 - إصدار الدار العربية للموسوعات».

وقد وردت هذه القاعدة تحت عنوان:

تسليم صورة الأعلان إلى شيخ البلد الذي لا يقع موطن المعلن إليه في دائرته يجعل الإعلان باطلاً.

كما وردت القاعدة القانونية المؤسسة على حكم محكمة النقض في القاعدة القانونية رقم/ 17 - ص/ 227 من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض - الدائرة المدنية منذ إنشائها 1931 حتى 21/ 12/ 1955 - الدائرة المدنية - الجزء الأول - المكتب الفني بمحكمة النقض - الطبعة الأولى.

إذن هذا مستقر ومتواتر ولا يخلو منه مرجع قانوني رصين.

وفي الحكم المذكور نجد أن محكمة النقض قد خطأت محكمة الاستئناف العليا لأنها أجازت إعلاناً سلمه المحضر إلى شيخ بلدة لا يقيم بدائرتها المراد إعلانه ووضحت ذلك الخطأ بمخالفة القانون.

والمدعى عليهما الدكتور/ نصر والدكتورة/ ابتهال كما ورد بعريضة افتتاح الدعوى يقيمان بدائرة قسم «6 أكتوبر» وصورتا العريضة سلمتا إلى قسم الهرم حيث لا يقيم بدائرته المدعى عليهما ومن ثم فيكون إعلانهما بعريضة الدعوى باطلاً إذ خالف صحيح القانون.

والمدعى عليهما حضرا أمام عدالة المحكمة بجلسة 4/ 11/ 1993 أي بعد «5 شهور ونصف» من تاريخ قيد الدعوى ومن ثم وطبقاً لنص المادة/ 70 من قانون المرافعات فإنهما يطلبان اعتبار الدعوى كأن لم تكن نظراً إلى عدم تكليفهما بالحضور تكليفاً صحيحاً خلال «3» شهور من تقديم الصحيفة إلى قلم الكتاب. وذلك راجع إلى فعل الأساتذة المدعين لأنهم عندما استلموا أصل الصحيفة وجدوا أن صورتها سلمت إلى قسم الهرم وليس «6 أكتوبر». وهم أساتذة محامون يعلمون أن هذا خطأ قانوني واضح كان يتعين عليهم تصحيح هذا

الخطأ في خلال «3 شهور» المنصوص عليها في المادة/ 70 مرافعات وإذا لم يفعلوا فإن المدعى عليهما يطلبان الحكم باعتبار الدعوى كأن لم تكن.

ومن حصيلة جمعية بطلان إعلان تسليم الصور إلى قسم الشرطة الذي يقيم في دائرته المدعى عليهما مع مضى «3 شهور» من وقت رفع الدعوى ودون تكليفهما تكليفاً صحيحاً. من مجموع هذه الأمور لا تكون الخصومة قد انعقدت وأصبح الدفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان صحيحاً في المدة القانونية قائماً على سند قويم من القانون.

ثانياً: الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظر الدعوى لأن المحكمة لا تختص ولائياً بالحكم على مواطن بصحة إسلامه وردته:

حتى تقضي عدالة المحكمة بالتفريق وهو طلب الأساتذة المدعين يتعيّن عليها أن تحكم بردة الزوج (المدعى عليه الأول) ولا يوجد نص في القانون المصري ولا في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية يجيز لأي محكمة أن تقضي بصحة إسلام مواطن أو كفره أو ردته.

والأحكام التي صدرت من دوائر الأحوال الشخصية بالتفريق كانت فيها ردة الزوج ثابتة بطريقة لا تدع مجالاً للشك مثل اعتناق مذهب البهائية:

المبدأ رقم/ 10 - صفحة/ 542 من كتاب **مبادئ القضاء الشرعي في 50 عاماً** للأستاذ/ أحمد نصر الجندي القاضي (المستشار في ما بعد) طبعة دار الفكر العربي.

وهو حكم أصدرته المحكمة الشرعية لمحافظة/ سيناء في 14/ 12/ 1944 في القضية 16 لسنة 1944 أو أن يقر الزوج بعد إسلامه أنه على غير دين بالمبدأ/ 11 صفحة/ 545 من المرجع السابق).

وهو حكم صادر من محكمة أبو تيج الشرعية في القضية 137 لسنة 1937 في 13/ 3/ 1946 أو في حالة مسيحي أسلم ثم رجع إلى المسيحية - المبدأ رقم/ 9 ص/ 540 من المرجع السابق وهو حكم أصدرته محكمة شبرا الشرعية في القضية 1449 لسنة 1939.

ففي هذه الأحوال ردة الزوج كانت ثابتة ثبوتاً قاطعاً لا شك فيه ولم تتعرض أي من هذه المحاكم إلى عقيدة الزوج لأن عقيدته كانت أمامها واضحة فهو إما بهائي وإما مسيحي أسلم ثم عاد إلى مسيحيته أو مسلم أعلن ذاته أنه لا يدين بأي دين من الأديان.

أما أن يؤتي بمسلم يشهد أن لا إله إلا اللَّه وأن محمداً رسول اللَّه ثم يطعن في إسلامه توصلاً إلى التفريق بينه وبين زوجته فهذا غير صحيح لا في الشرع ولا في القانون ولا يُقال دفعاً لذلك أن المدعى عليه الأول صدرت منه كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام لأن فهوم الناس تتفاوت، فما يراه واحد خروجاً يرى فيه الآخر غير ذلك.

ولقد قال الإمام علي (كرّم اللَّه وجهه): - «إن القرآن حمال أوجه أي تختلف مدارك الناس في فهمه وتأويله وللَّه المثل الأعلى.

فقد ضرب اللَّه لنوره مثلاً بالمشكاة نقول إذا كان كلام اللَّه جلّ شأنه يحمل عدة تأويلات، وهذا ما حدث بالفعل على طول التاريخ الإسلامي، فإنه من باب أولى تختلف العقول في التأويل بالنسبة إلى قول البشر. وإذا كان كلام اللَّه (جل شأنه) يتسم بالكمال المطلق ومع

ذلك يتسع لتأويلات متباينة فإن كلام البشر الذي يعتوره النقصان من باب أولى يحتمل ذلك وزيادة. ولا عبرة برأي فلان أو برأي علان من المشيخة أو الدكاترة فهم بشر وليسوا بمعصومين ولا قداسة لرأيهم، فقد قال الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان شيخ المذهب عن التابعين وهم من هم ذلكم الجيل الثاني الذين رأوا الصحابة رضوان اللّٰه عليهم وتتلمذوا عليهم وعنهم تلقوا العلم الشريف هؤلاء قال عنهم أبو حنيفة نوَّر اللَّه قبره (هم رجال ونحن رجال) أي لا عصمة ولا قدسانية لهم.

وقال الإمام/ مالك شيخ المالكية رضي اللّه عنه:

«كل شخص يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذا المقام» وأشار إلى الحضرة النبوية الشريفة ومعنى عبارته: - إن العصمة للرسول الأعظم وإنه هو المعصوم فقط وإن ما عداه يؤخذ من كلامه ويرد عليه.

ونخلص من ذلك إلى أن المشيخة والدكاترة الذين استشهد بهم الأساتذة المدعون لإثبات خروج المدعى عليه الأول عن أحكام الإسلام ليست دليلاً على ذلك. والطريق مقطوع أمام عدالة المحكمة الموقرة عن بحث عقائد المتقاضين والتفتيش في قلوبهم.

ولقد استقرت أحكام المحاكم الشرعية ومن بعدها دوائر الأحوال الشخصية على أنه: - المعمول عليه بين العلماء أنه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره خلاف... وخطورة هذا الموضوع تتضح من تحرج الأئمة من الفقهاء من الإفتاء بتكفير أي مسلم حتى إن صاحب البحر رضي اللَّه عنه ألزم نفسه ألا يفتي بشيء من ذلك.

إذاً الإسلام الثابت لا يزول بالشك بل هو يعلو ولا يُعلى عليه

لأنه الحق، والكفر شيء عظيم لا يصار إليه إلا إذا حصل ما يؤكد وقوعه من غير شك.

القضية رقم/ 401/ 31/ طنطا في 3/ 4/ 37 - ص/ 375 من المرجع السابق.

وفي حكم آخر أصدرته محكمة أشمون الشرعية في القضية 1357 لسنة 32 في 28/ 10/ 1933 حكم قضى أنه:

«ما يشك أنه ردة لا يحكم بها إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك على أن الإسلام يعلو وينبغي للعالم إذا رفع إليه هذا ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام. . .».

وفي الفتاوى الصغرى: - الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية أنه لا يكفر.

وفي الخلاصة وغيرها: - إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه يمنعه فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسناً للظن بالمسلم».

وفي التارخانية: - «لا يكفر بالمحتمل لأن الكفر نهاية العقوبة فيستدعي نهاية في الجناية ومع الاحتمال لا نهاية».

المرجع السابق ص/ 540 - ويختتم الحكم المذكور حيثياته بالعبارة الرائعة الآتية:

«تلك نصوص الأجلاء من الأحناف يرى المطلع عليها أنهم فهموا روح الدين الإسلامي فهماً صحيحاً».

ونحن نقول: - إن هذا هو مسلك الأئمة الأجلاء من السلف الصالح رضوان اللّه عليهم فما بالنا نرى الخلف يعدل عن هذا المنهج القويم ويسارع إلى تكفير المسلم.

فإذا قال الأساتذة المدعون أن سند دعواهم هو الفقه الحنفي الذي يلجأ إليه قاضي الأحوال الشخصية إذا لم تسعفه نصوص القوانين، قلنا لهم إن الفقه الحنفي يمنع الحكم على مسلم بالكفر ثم الردة على مجرد الظنون والاحتفالات وعلى أقوال (أو كتابات) تحتمل عديداً من التأويلات والتفسيرات، لأن الإسلام هو الذي يعلو - وليس من روح الإسلام التسرع في تكفير المسلمين.

وهكذا يبين لعدالة المحكمة أن الدفع الثاني بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظر الدعوى يقوم على سند قويم من الشريعة الإسلامية وبالأخص الفقه الحنفي ثم القانون الوضعي.

ثالثاً: الدفع بعدم جواز طلب المدعين إدخال الأزهر:

قام الأساتذة المدعون بإدخال الأزهر ممثلاً في فضيلة شيخه (لإبداء الرأي الشرعي في أقوال د/ نصر المدعى عليه الأول).

والمدعى عليهما يدفعان بعدم جواز إدخال الأزهر بالأسباب الآتية:

أولاً: المادة/ 117 مرافعات هي التي حددت اختصام الغير في الدعوى ونصها: «للخصم أن يدخل في الدعوى من كان يصح اختصامه فيها عند رفعها» فهل الأزهر مما تنطبق عليه عبارة من كان يصح اختصاصه فيها عند رفعها».

شراح قانون المرافعات عرفوا اختصام الغير في الدعوى أنه تكليف شخص بالدخول فيها والغرض من ذلك هو:

1 ـ إما الحكم عليه بذات الطلبات المرفوعة بها الدعوى الأصلية أو بطلب يوجه إليه خاصة.

2 ـ أن يكون الحكم حجة عليه حتى لا يجحد هذه الحجية بمقولة إنه لم يكن طرفاً في الدعوى.

3 ـ إلزامه بتقديم واقعة منتجة في الدعوى تحت يده.

(انظر على سبيل المثال في شرح هذه المادة كتاب **التعليق على قانون المرافعات** ص/ 322 مرجع سابق ذكره.

ومن الواضح أن الأساتذة المدعين لا يبغون أن يحكم على الأزهر بطلباتهم الأصلية ولا أن يكون الحكم الصادر فيه حجة عليه ولا توجد ورقة مشتركة بينهم وبين الأزهر يلزم بتقديمها طبقاً لنص المادة/ 20 إثبات. وهكذا نرى أن شروط إدخال الغير أو اختصامه غير متحققة في جانب طلب إدخال الأزهر.

ثانياً: ولا يجدي الأساتذة المدعون فتيلاً التمسك بنص المادة/ 118 مرافعات وذلك أيضاً للأسباب الآتية:

1 ـ الحق الذي ذكرته المادة المذكورة قاصر على المحكمة وحدها ولا ينصرف إلى أطراف الدعوى بأي حال من الأحوال. وهذا ما استقرت عليه أحكام النقض وشارح لقانون المرافعات هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الحق ليس مطلقاً بل هو مقيد بأن يكون من ترى المحكمةُ إدخاله وثيق الصلة بالدعوى كان يكون مختصاً فيها في مرحلة سابقة أو تربطه بأحد خصومها رابطة تضامن أو حق أو التزام لا يقبل التجزئة أو أن يكون وريثاً مع أصل طرفيها أو شريكاً له على الشيوع أو أن يصيبه ضرر مؤكد من قيام الدعوى والحكم الذي يصدر فيها مع وجود دلائل قوية على تواطؤ أو غش أو تقصير من جانب أحد طرفيها في عدم إدخاله فتتلاشى المحكمة، ذلك بأن تأمر بإدخاله.

وهذه أمثلة نخلص منها إلى ضرورة وجود رابطة قوية بين من تأمر المحكمة بإدخاله وواقعات الدعوى وواضح أن الأزهر لا يقوم في حقه أي فرض من هذه الفروض.

ثالثاً:

القانون المصري لا يعرف إدخال خصم في الدعوى ليبدي رأيه والأساتذة المدعون ينقصهم السند القانوني في طلب إدخال الأزهر، فلا قانون المرافعات ولا قانون الإثبات يجيز لهم هذا الطلب، ولعلها السابقة الأولى في تاريخ القضاء في مصر أن يطلب خصم إدخال أجنبي في الدعوى لإبداء رأيه.

رابعاً:

قانون إنشاء الأزهر والتعديلات التي طرأت عليه بعد ذلك ليس فيه نص يجيز حضوره في القضايا لإبداء رأيه. ونحن نطلب من الأساتذة المدعين أن يدلونا على نص في قانون الأزهر وتعديلاته ليخولوا له لإعلان الأزهر إبداء رأيه.

خامساً:

ومع التمسك بالأسباب الأربعة المدونة بعاليه في نطاق هذا الدفع فإن المدعى عليهما يدفعان من داخل هذا الدفع ببطلان الإدخال لأنه جاء مجهلاً، إذ كما ورد في الطلب الختامي للإعلان (وذلك لإبداء الرأي الشرعي في أقوال المدعى عليه المبينة في هذا الإعلان وفي غيرهما مما ضمنته كتبه سالفة البيان) وبقراءة ما جاء بإعلان طلب الإدخال نجد الأساتذة المدعين قد اجتزءوا بعض العبارات التي وردت في كتاباته وقطعوها من سياقها، وذلك على طريقة من لا يؤدي الصلاة المفروضة بحجة أنه ورد بالآية الكريمة (ويل للمصلين).

أما عن الكتب فقد جاءت أيضاً مجهلة، إذ ما هو المقصود بالكتب سالفة البيان؟ فالأساتذة المدعون يعترفون في/ 2 بأن د/ نصر حامد أبو زيد (وقد أصدر عدة كتب وأبحاث) ثم اقتصروا على «3» كتب منها - فهل رأى الأزهر يكون مستكملاً ووافياً بالغرض إذا اقتصر على «3 كتب» من كتب المدعى عليه وأبحاثه التي تربو على 60 ما بين كتاب وبحث ودراسة ومقال علمي.

وهل يكون رأي الأزهر كذلك وافياً إذا اقتصر على الفقرات المنتزعة من سياقها والتي وردت بإعلان طلب الإدخال وبعريضة الدعوى.

وهل يكون من تكليف ما لا يطاق طلب الأزهر قراءة كل الإنتاج العلمي الذي صدر من د/ نصر حامد أبو زيد منذ اشتغاله بالتدريس بالجامعة لما يقرب من ربع قرن.

نخلص من كل ذلك إلى الآتي:

في خصوصية هذا الدفع بالإضافة إلى افتقار طلب إدخال الأزهر إلى السند القانوني الذي يؤازره، فإنه ذاته قد اتسم بالتجهيل والقصور مما يسمه بالبطلان في ذاته، أي حتى لو كان هذا الطلب يتفق وصحيح القانون وهذا مجرد فرض جدلي، فإنه قد شابه عيب بداخله وهو التجهيل والقصور.

رابعاً عن الموضوع:

المدعى عليهما يلتمسان من عدالة المحكمة الموقرة أن تتفضل مشكورة بالحكم في الدفوع الثلاثة المبينة. صدرت هذه المذكرة وهما يحتفظان لنفسيهما بالحق في الدفاع الموضوعي بعد ذلك.

بناء عليه

ومع حفظ كافة الحقوق الأخرى بسائر أنواعها:

يلتمس المدعى عليهما د/ نصر حامد أبو زيد ود/ ابتهال يونس من عدالة المحكمة الموقرة:

أصلياً:

صدور الحكم بقبول الدفوع المبينة بصدد هذه المذكرة والحكم بها مع إلزام الأساتذة المدعين المصروفات والأتعاب.

واحتياطياً: يحتفظان لنفسيهما بالحق في تقديم الدفاع الموضوعي في حينه وإذا لزم ذلك.

وكيل المدعى عليهما

خليل عبد الكريم

المحامي

بتوكيل عام رسمي 7566 هـ لسنة 1993

توثيق الجيزة النموذجي

(4)

محكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية للمسلمين المصريين (الولاية على النفس)

الدائرة/ 11 شرعي كلي الجيزة
مذكرة ثانية

بأقوال الدكتور/ نصر حامد أبو زيد والدكتورة/ ابتهال يونس مدعى عليهما.

ضد

الأستاذ/ محمد صميدة عبد الصمد المحامي وآخرين.

مدعين:

في القضية رقم 591 لسنة 1993 المحدد لنظرها جلسة 16/ 12/ 1993.

المدعى عليهما يتمسكان بالدفوع التي قدموها في مذكرتهما الأولى بجلسة 25/ 11/ 1993 ويضيفان الآتي:

أولاً: الدفع بعدم قبول إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خروج المدعى عليه الأول على أحكام الإسلام في أبحاثه:

هذا الطلب أثبته الأستاذ المدعي الأول في محضر جلسة 4/ 11/ 1993.

وبداية نقرر أن خروج أي مسلم على أحكام الإسلام لا يعني ردته.

فإذا خالف مسلم حكم الإسلام في شرب الخمر وشَرِبَها أو حكم الإسلام في الربا فتعامله به أو حكمه في الزنا فزنى، كل هذه الأفعال لا تخرج مرتكبها عن الإسلام ولا تجعله مرتداً، كل ما في الأمر أن شارب الخمر والزاني يوقع عليهما الحد المقرر شرعاً، وآكل الربا عليه عقاب أخروي - ولم يقل أحد لا من فقهاء المسلمين ولا من عامتهم مثل الأستاذ المدعى الأول أن خروج مسلم عن أحكام الإسلام يجعله مرتداً.

هذه واحدة:

أما الأخرى: فإن الأساتذة المدعين يطلبون التفريق بين المدعى عليهما كزوجين ومن البدهيات في قانون الإثبات أن ما يطلب أحد الخصوم إثباته:

«أ» وقائع متعلقة بالدعوى - «ب» جائز قبولها - (م/ 4 من ق الإثبات).

والمدعى الأول لم يطلب إثبات وقائع على الإطلاق ومن ثم فلا داعي لخوض في ما إذا كانت متعلقة بالدعوى ومنتجة فيها أم لا، بل هو يطلب على ما فهمناه إثبات تفسير لما جاء في أبحاث المدعى عليه الأول، وبحسب تعبير الأستاذ المدعى الأول من خروج على أحكام الإسلام - وهذا ما لا ينطبق عليه الشرط الثاني وهو جواز القبول - إذ معنى ذلك هو الحكم على عقيدة المدعى عليه الأول وعلى نيته في ما كتب، وهذا مما لا يجوز إثباته بأي حال من الأحوال - وسبق أن قلنا إنه لا يوجد قانون في جمهورية مصر العربية يجيز لأي محكمة أن

تفتش عن عقيدة أي مواطن وتشق عن صدره وتبحث عن نيته.

إذنْ المطلوب إحالته على التحقيق، لا هي وقائع ولا هي متعلقة مما يجوز إثباته قانوناً. ومع أن الأساتذة المدعين بهذا الطلب قد تعدوا الحدود المرسومة لهم كأطراف في الدعوى وحتى مع كونهم محامين، فإن ذلك لا يجيز لهم تعدياً، مثل أي متقاضٍ آخر.

والتعدي هنا يتمثل في محاولة تفسير القانون وتطبيقه على الدعوى، وهذا من شأن المحكمة وحدها لا من شأن الخصوم:

«تفسير القانون وتطبيقه على واقعة الدعوى هو شأن المحكمة وحدها لا من شأ الخصوم».

طعن مدني رقم 348 لسنة 20 ق جلسة 22/ 10/ 1953 ص/ 32 من الجزء الأول من مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض 1931 : 1955 - **المكتب الفني بمحكمة النقض**، الطبعة الأولى، سنة 1957.

إن الأساتذة المدعين يبغون من وراء طلب الإحالة إلى التحقيق إحضر شاهدين ليقولا رأيهما في أبحاث د/ نصر (المدعى عليه الأول) وهذا العمل مع افتراض حسن النيّة لا يعتبر شهادة بأي حال من الأحوال، ولكنه على أحسن الفروض يعتبر فتوى ولا يعرف القانون المصري الاستعانة بفتاوى من قبل القضاء المصري الذي هو بالنص القانوني وما استقر عليه القضاء في مصر القاضي هو المفتي الأعلى في الدعوى وليس في حاجة إلى فتوى من أي شخص مهما كان. وحتى لا يماري الأساتذة المدعون في الفرق بين الشهادة والفتوى فإننا نحيلهما على سبيل المثال السريع في الفرق بين الفتوى والشهادة إلى الإمام القرافي وهو من الفقهاء الكبار الذي بيّنوا الفرق بينهما وبصورة باهرة.

«الشهادة إخبار عن أمر خاص معيّن على جهة الحقيقة وتنقضي بإنقضاء زمانها مثل الشهادة على رؤية هلال رمضان أو أن لزيد ديناراً على عمرو».

وإذ إنها (الشهادة) خبر فيجوز عليها ما يجوز عليه من الغلط والسهو والنسيان - بل والكذب المتعمد وغير المتعمد - ومن هنا جاء اشتراط العدالة في الشاهد.

(**الفروق** للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي) المجلد الأول - دار المعرفة للطباعة بيروت - دون تاريخ نشر).

أما المفتي «فهو الذي يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقرائها ويخبر الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص إن كان المفتي مجتهداً، فإن كان مقلداً كما في زماننا فهو نائب عن المجتهد في نقل ما يمضيه إمامه لمن يستفتيه».

«الإمام شهاد الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي في الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام - تعليق الشيخ محمود عرنوس وتصحيح عزت العطار - الطبعة الأولى 1357هـ - مكتب نشر الثقافة الإسلامية بمصر».

الأساتذة المدعون يطلبون فتوى لا شهادة، والقانون في مصر لا يعرف الاستعانة بالمفتين في أي دعوى لأن المحكمة هي المفتي الأول والخبير الأعلى في أي قضية، كما أننا نلاحظ أن الشريعة والقانون متفقان على أن الشهادة موضوعها (خبر بتعريف الفقهاء وواقعة بتعريف القانون) ولا يكون موضوعها أبداً رأي ولا فكر ولا تأويل. إنها إذا جاءت كذلك انقلبت إلى فتوى.

والسيد الشريف المعروف بـ(الجرجاني) يعرف الشهادة بأنها: -

«هي في الشريعة إخبار عن عين بلفظ الشهادة في مجلس القاضي بحق للغير على الآخر) كتاب **التعريفات**.

ويهمنا من هذا التعريف قول الجرجاني إخبار عن عيان. . . بحق للغير على الآخر. فهل ما يريد المدعون إثباته ينطبق عليه الشروط وهل خروج د/ نصر عن أحكام الإسلام (هذا تعبيرهم هو عيان وحق للغير على الآخر).

إن الأساتذة المدعين رفعوا هذه الدعوى على حد قولهم حسبة للَّه فهل يجوز لهم مخالفة شريعته ومناقضة ما ذهب إليه أئمة الهدى ومصابيح الأنام والفقهاء الأعلام؟؟

ألا يلقي هذا بظلال كثيفة على (إسلامية) هذه الدعوى ويكشف عن كيديتها؟!

ومن البداهي أن محكمة الموضوع ليست ملزمة بإجابة الخصم إلى طلب التحقيق، إذا استبان لها أن إجابة هذا الطلب غير منتجة بأن يكون لديها من الاعتبارات ما يكفي للفصل في الدعوى.

انظر على سبيل المثال محكمة النقض في الأحكام الآتي بيانها: «الطعن رقم 6 لسنة 23 ق جلسة 25/ 10/ 1956 - والطعن 269 لسنة 23 ق جلسة 23/ 11/ 1956 - والطعن رقم 25 لسنة 32 ق جلسة 20/ 12/ 1956.

وكلها منشورة ص/ 20 في الجزء الثالث من **مجموعة القواعد القانونية التي قررتها محكمة النقض الدائرة المدنية من 56 إلى 1960 - المكتب الفني لمحكمة النقض** - الطبعة الأولى سنة 1965.

من الواضح أن الأساتذة المدعين رافعي الدعوى يدركون جيداً أنهم قلبوا الصورة، فكان يتعيّن عليهم الحصول على دليل رسمي بردّة

المدعى عليه الأول والعياذ باللّه ثم يرفعون دعوى التفريق هذه. ولما كانت هناك هوة تفصل بين طلبهم في الدعوى ودليل الثبوت المطلوب فإنهم تخيروا إلى طلب الإحالة إلى التحقيق وهو طلب غير جائز قانوناً كما أوضحنا.

ثانياً: دوائر الأحوال الشخصية (وهي المحاكم الشرعية سابقاً) تطبق قانون المرافعات في ما يتعلق بالإجراءات:

في المذكرة الأولى المقدمة بجلسة 25/ 11/ 1993 دفعنا بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلان الصحيح في المدة القانونية، واستندنا في هذا الدفع إلى ما جاء بقانون المرافعات. ونتوقع أن يماري الأساتذة المدعون في جواز تطبيق قانون المرافعات على قضية منظورة أمام دائرة الأحوال الشخصية، ونحيلهم في ذلك إلى نص المادة الخامسة من ق/ 462 لسنة 1955 والتي تنص صراحة على تتبع أحكام قانون المرافعات في الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية والوقف، وقد ألغيت من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية المواد الخاصة في الإجراءات، وهي الفصل الرابع في رفع الدعوى قبل الجواب عنها المواد 100 إلى 104، وقد ألغيت بالقانون المذكور.

وقد جاء بالمذكرة الإيضاحية للقانون سالف الذكر ما يلي: -
وقد نص المشروع على اتباع قانون المرافعات في ما يتعلق بالإجراءات التي تتبع في قضايا الأحوال الشخصية عدا الأحوال التي وردت بشأنها نصوص خاصة في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية.
وهذه الأحوال التي ظلّت دون تعديل هي الخاصة بالطعن في الأحكام واعتبار الاستئناف كأن لم يكن في حالة تخلف المستأنِف عن

الحضور. هذه هي الأحوال التي ما زالت قائمة، أما الأحوال الأخرى فيطبق عليها قانون المرافعات. وهذا ما استقرت عليه أحكام محكمة النقض، نذكر على سبيل المثال الطعن رقم 11 لسنة 26 ق أحوال جلسة 28/ 2/ 1957 : - «**تطبق أحكام قانون المرافعات في الإجراءات** المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية والوقف التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية، وذلك إنما يكون في ما عدا ما ورد في شأنه قواعد خاصة في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين المكملة لها أو فيما يستجد من إجراءات بعد إحالة الدعاوى الشرعية إلى المحاكم الابتدائية» ص/ 65 من الجزء الثالث من **مجموعة القواعد القانونية** وهي مرجع سبق الإشارة إليه.

إن ما جاء بالمادة/ 280 من اللائحة «طبقاً للمدون باللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان» فهو يتعلق بالموضوع وليس بالإجراءات. ومن البدهي أن نذكر أن هذا النص يحتمي بالأحكام الموضوعية الإجرائية. وهكذا يبين لعدالة الهيئة الموقرة أن استنادنا إلى قانون المرافعات في الدفع الأول من مذكرتنا السابقة إنما يقوم على سند قويم من القانون.

ثالثاً: الدفع بعدم قبول الدعوى لمخالفتها للشريعة القانونية والقانون:

أقام الأساتذة المدعون هذه الدعوى يطلبون فيها التفريق بين المدعى عليهما كزوج وزوجة وذلك عن طريق الحسبة بمقولة إنها دفاع عن حق من حقوق اللّه تعالى، وهي الحقوق التي يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم.

ودعوى الحسبة كما جاءت في الفقه الإسلامي عامة وفي الفقه الحنفي خاصة، يتعين بداية أن يكون منطلقها الشريعة الإسلامية نصاً وروحاً وهي في اصطلاح الفقهاء أمر بمعروف إذا ظهر تركه ونهى عن منكر إذا ظهر فعله.

ويكون حق اللّه تعالى فيها غالباً، وهي من فروض الكفاية، وتصدر عن ولاية شرعية أصلية أو مستمدة أضافها الشارع على كل من أوجبها عليه ولا يطلب فيها الطالب حقاً لنفسه لأنها مشتقة من الاحتساب وهو الأجر والثواب عند اللّه.

هذه هي أركان دعوى الحسبة كما وردت بالفقه الإسلامي عامة والفقه الحنفي خاصة، واستناداً إلى أنها حق من حقوق اللّه تعالى لا يعني أنها تجور على حقوق العباد، لأنه لا يتوصل إلى الحق بالباطل.

واللّه تعالى غني عن العباد، ومن ثم فإن الدفاع عن حقه لا يأتي على حساب ظلم عبد من عباده. ونسبة الردة إلى مسلم هي نهاية الظلم، وقد حذر الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم من أن يدعو مسلم أخاه بذلك، والأحاديث في ذلك متواترة ومشهورة. وكما ذهب إليه فقهاء الحنفية أن الإسلام الثابت لا يزول بمجرد الاحتمالات وإن الكفر يتعلق بالضمير ولا يصح شرعاً الاستخفاف بإيمان المسلمين ودينهم وإنه لا يحق اعتبار مسلم مرتداً إلا بقول صريح لا لبس فيه ولا يحتمل تأويلاً أو شكاً أو تفسيراً أو بارتكاب عمل لا يمكن الدفاع عنه مثل رمي المصحف عمداً في مكان نجس أو أن يدوسه بالأقدام أو أن يمزق صحائفه أو يبصق عليها عامداً متعمداً (نعوذ باللّه تعالى من ذلك جميعه)، وهو ما عبر عنه البزّازية (إلا إذا صرح بإرادة موجب

الكفر) وفي **الفتاوى الصغرى**: الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية أنه لا يكفر.

إن استقطاع بعض عبارات من أبحاث أكاديمية جامعية والقول بأنها تحمل كفراً هو أجلى صور الظلم والافتئات على المسلمين وهو مخالف لنصوص الشريعة الإسلامية وروحها معاً. وقد حذر السلف الصالح من السير في هذا الطريق ومن المسارعة في تكفير أهل الملة وأتباع محمد صلّى اللَّه عليه وسلّم.

وما أورده الأساتذة المدعون من آراء لبعضهم في كتابات الدكتور نصر حامد أبو زيد لا تخرج عن كونها آراء أشخاص اللَّه أعلم بنياتهم وهم ليسوا بمعصومين والإسلام لا يعرف الكهنوت الذي يعطي صكوك الحرمان من الإيمان، كما في بعض الأديان الأخرى وأئمة الأعلام وفقهاءها العظام كانوا يتحرجون من إلصاق تهمة الكفر بأي مسلم.

إذن دعوى الحسبة إذا كان منطلقها الدفاع عن حق من حقوق اللَّه تعالى، فإنها يجب ألا تؤدي إلى ظلم صارخ لواحد من عباده. (ومن هنا ينشأ عدم الجواز الشرعي).

أما عدم القبول القانوني، فإن محكمة النقض قد استقرت أحكامها على أن: (الاعتقاد الديني مسألة نفسانية فلا يمكن لأي جهة قضائية البحث فيها إلا عن طريق المظاهر الخارجية فقط... ولا ينبغي للقضاء من جهته أن ينظر إلا في توافر تلك المظاهر الخارجية الرسمية) طعن نقض أحوال شخصية 105 لسنة 5 ق جلسة 3/ 12/ 1936 - ص/ 118 من الجزء الأول من **مجموعة القواعد القانونية** - مرجع سابق.

والأساتذة المدعون أيديهم خالية تماماً من الأدلة الرسمية على ما ينسبونه ظلماً وعدواناً إلى د/ نصر ومن ثم فإنه يستحيل على عدالة المحكمة أن تنظر في الاعتقاد الديني للمدعى عليه لأن الأساتذة المدعين لم يقدموا له أدلة أو مظاهر رسمية.

وهكذا، فإن عدم قبول الدعوى بحالتها الراهنة يرتكز على عمادين: الأول من الشريعة الإسلامية الغراء والآخر من القانون.

بناء عليه

ومع حفظ الحق كاملاً في الدفاع الموضوعي وفي كافة الحقوق الأخرى بأنواعها، يلتمس المدعى عليهما من عدالة المحكمة الموقرة:

صدور الحكم بقبول الدفوع المقدمة في المذكرة الأولى جلسة 25/ 11/ 193 وهذه المذكرة والحكم بموجبها.

مع إلزام الأساتذة رافعي الدعوى المصروفات والأتعاب.

وكيل المدعى عليهما

خليل عبد الكريم

المحامي

بتوكيل عام رسمي 7566 لسنة 93

توثيق الجيزة

(5)

محكمة الجيزة الابتدائية
الدائرة (11)
للأحوال الشخصية...

مذكرة

مقدمة من: الدكتور/ نصر حامد أبو زيد

الدكتورة/ ابتهال أحمد كمال يونس

. . . . مدعى عليهما

ضد

الأستاذ/ محمد صميدة عبد الصمد وآخرين . . .

في القضية رقم (591 لسنة 1993 ك. شرعي الجيزة . . .

مقدمة بجلسة 16/ 12/ 1993

وكيل المدعى عليهما

رشاد سلام

المحامي

بالنقض والمحكمة الإدارية

العليا والدستورية

دمنهور

الطلبات

أولاً: ندفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة.

ثانياً: ندفع ببطلان حضور المدعين لجلسات الدعوى منذ بدء تداولها لانتهاء دورهم فيها برفع الدعوى، وحيث لا يعتبرهم القانون خصوماً فيها.

ثالثاً: ندفع ببطلان إجراءات إدخال الأزهر في الدعوى لصدور تلك الإجراءات ممن لا يملك الحق فيها: وكأثر لذلك نطلب الحكم برفض هذا الإدخال مع كافة ما ترتب عليه.

رابعاً: ندفع بعدم جواز (سماع) الدعوى لمخالفتها لمبادئ الشريعة الإسلامية المقطوع بها حسماً دون خلاف.. ومن ثم مخالفتها لنص المادتين 47، 49 من الدستور وعدم دستوريتها.

خامساً: ندفع بعدم قبول الدعوى لعدم استناد الحق (المؤسس عليه إقامتها) لقاعدة قانونية تحميه وتنطبق على وقائعها (المدعاة) بفرض ثبوتها.

سادساً: وفي موضوع الدعوى برفضها وإلزام مدعيها بمصروفات ومقابل أتعاب المحاماة فيها.

الدفاع
نتناول الدعوى من نطاقين
قانوني، معرفي

(القسم الأول)
الدعوى من نطاقها القانوني

مدخل

طبيعة الحق في الدعوى «أنه. . . حق شخصي» يستقل استقلالاً تامّاً عن الحق الموضوعي فيها، ذلك لأن الحق في الدعوى أساسه (المركز الواقعي) المصلحة المادية أو الأدبية المنوط بالقاعدة القانونية حمايته إذا كان يستحق (قانوناً) هذه الحماية (رمزي سيف - **الوسيط**، بند/ 71 - أيضاً: البدراوي - بند/ 261 ص 242.. وإلى: **الوسيط**/ المدني بند/ 27، / 29 ص 58-62)، لذلك، فحيث هي - الدعوى - وسيلة لحماية حق أو مركز قانوني فإنها تفترض لوجودها سبق وجود حق أو مركز يحميه القانون بما يستتبع إضافة إلى وجود الحق المطلوب حمايته (قانوناً) اقتران لمطالبة به قضائياً/ الدعوى - وجود القاعدة القانونية الكافلة حمايته ويتفرع عن ذلك ما يلي:

(أ) إن الحق في الدعوى - باعتباره شخصياً ومستقلاً عن الحق الموضوعي النابع أساساً من (المصلحة) المطلوب حمايتها - رهن - وجوداً أو عدماً - بوجود المركز القانوني المسبغ عليه الحماية القانونية - من ناحية - ومن ناحية أخرى - توافر صلة (رابطة) بين هذا المركز ومن يدعي الحق فيه، فإذا انقطعت تلك الصلة انزاحت تلك الرابطة

وأصبح المدعي (بالحق في الدعوى) أجنبياً عن هذا الحق.

(ب) كما أن اشتراط وجود (القاعدة القانونية) كافلة الحماية (للحق الموضوعي) يِزُيحُ بطبيعته عن نطاق التقاضي طرح دعاوى يستمد فيها الحق المدعى به حمايته من خارج النطاق التشريعي استدعاء لتاريخ تشريعي (سابق) تجاوزه التشريع المحتكم إليه بإهماله له، أو حتى تحت مقولة إن تلك الحماية مستمدة من نص تشريعي (دستوري) لم يفرغ محتواه في قواعد قانونية حاكمة.

وحيث بدأنا التناول من النطاق القانوني للدعوى، ومن واقع أن هذا النطاق يحتوي حقين - الحق في الدعوى والحق في موضوعها، فسنتناول الحق في الدعوى بوصفه أساساً لما أبديناه من دفوع في هذا الخصوص.

أولاً: عن الدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة

من المقرر قانوناً أن (الدعوى) رهن بمصلحة قانونية تحتاج إلى الحماية بواسطة القضاء، وركيزة تلك المصلحة أساس وجودها - استنادها إلى مركز قانوني - حق - يفترض وجوده قبل وجود الدعوى ذاتها، فحيث لا حق لا دعوى. وبما أن الصفة - كشرط في الدعوى - أن تنسب الدعوى إيجاباً لصاحب الحق في الدعوى وسلباً لمن يوجد الحق في مواجهته فركيزتها - الصفة - إثبات المركز القانوني وحدوث الاعتداء عليه (راجع **الوسيط في قانون القضاء المدني - فتحي والى** بند 33-35 ص 72).

وكون الدعوى رهن بمصلحة قانونية تحتاج إلى الحماية القضائية، ومن جانب أن تلك المصلحة - محل الحماية - لصيقة

بصاحب الحق في الدعوى إيجاباً وسلباً لمن يوجد الحق في الدعوى في مواجهته، فإن المصلحة تلك يمثلها (علاقة) قائمة بين الحق وصاحبه، بحيث إذا ما ثبت انعدام تلك العلاقة ثبت انعدام تلك المصلحة.

ومن جانب آخر، فحيث قنن المشرع تلك العلاقة في ما نصت عليه المادة (3) من قانون المرافعات مؤسساً ما بناه على قاعدة أصولية **مسلم بها في الفقه والقضاء، مفادها أن المصلحة في الدعوى ترتكز** إلى جانب الحماية القانونية للحق إلى أن تكون مصلحة شخصية ومباشرة، وفي الأصل العام أن تلك هي الصفة في رفع الدعوى، وهي بذلك شرط قائم بذاته ومستقل عن المصلحة في رفعها (راجع **التعليق على قانون المرافعات** - الدناصوري - الطبعة الثانية م/ 3 ص/ 12) وحيث إنه بصدور القانون رقم 462/ 1955 بإلغاء المحاكم الشرعية واختصاص المحاكم المدنية بما كانت ولاية تلك منصبَّة عليه من الدعاوى وما تلا ذلك من تعاقب صدور القوانين المعدلة لقوانين الأحوال الشخصية فتلك الدعاوى تستمد شرعيتها الإجرائية من مصدرين:

أولهما: القانون المحتكم إليه فيها بما ينظمه من إجراءاتها.

ثانيهما: فإن خلا القانون المحتكم إليه من القاعدة الإجرائية الدائر في نطاقها الدعوى أحال إلى القانون (الأصل) - قانون المرافعات - بنص صريح وقاطع بذلك.

وحيث يخلو القانون - الأصل (المرافعات) والفرع (كافة القوانين المنظمة لمسائل الأحوال الشخصية) من نص يعرف بدعوى (الحسبة) أو يجيز إقامتها (المرجع السابق)، فلا مصلحة في

الدعوى لمن يدعي ارتكازها على مزعومة حق المصلحة فيه خارجة عن حماية القانون لها من ناحية، ومن ناحية أخرى، ففي ظل الادعاء بحماية مصلحة جماعية أو مسلحة عامة تتوافر الصفة في الدعوى لمن يناط به حماية تلك المصلحة قانوناً. وفي الدعوى الماثلة فالحماية تلك موكلة بنص القانون للنيابة العمومية وليس للأفراد.

على أنه لا يغيرَ من هذا الأمر خلط تلك الدعاوى (الحسبة) مع بعض صور الدعاوى الشعبية في القانون الروماني وإفراغها جميعها في وعاء واحد تحت مزعم (أهمية) المصلحة المحمية، إذ المنوط به تقرير تلك الأهمية - في نظام الدولة الحديثة هو الدولة ذاتها ممثلة في قانونها المفروض على الجماعة وليسوا أفراد تلك الجماعة.

وتطبيقاً لهذا المبدأ فقد استقر القضاء المصري على أن المدعي في دعوى (الحسبة) لا يعتبر خصماً للمدعى عليه، ولا تكون له حقوق الخصم أو واجباته ويكون الخصم في تلك الدعوى هي النيابة العامة.

(راجع استئناف الإسكندرية (الدائرة الحسبية) 28/ 2/ 1949.

المحاماة 30 ـ 174 ـ 163. . .

أيضاً: (أحمد مسلم: بند 300 ص 355.

مشار إليهما بهامش ص 78 - وإلى - الوسيط/ مدني.

ومفاد ما تأصل قضائياً في نطاق تلك الدعوى أن مدعيها لا يتجاوز دوره فيها (الإبلاغ) بواقعتها للسلطة المختصة، لينتهي هذا الأمر بمجرد الإبلاغ أو إبداع صحيفة الدعوى (راجع ما بني عليه الحكم الاستئنافي المشار إليه).

وعلى هذا الأساس يضحى المدعون - بما وراءهم من مصالح نفعيّة - على غير اتصال بالحق المانح لهم الولاية إلى إقامة الدعوى، إذ يبقى هذا الحق لصيقاً بالنيابة العمومية باعتبارها الممثل القانوني للجماعة، وباعتبار أنها المنوطة بحماية المصلحة العامة في نطاق الدعوى العمومية، ويضحى بذلك الدفع الكاشف عن انقطاع الصلة بين رافعي الدعوى والحق الشخصي المانح ولاية إقامتها (انعدام الصفة) قد صادف أساسه من القانون متعيناً قبوله.

ثانياً: عن الدفع ببطلان حضور المدعين للجلسات ومباشرتهم للدعوى.

الدعوى الماثلة - هدياً مما أوردته صحيفتها، وفي نطاق ما عرفها به مدعوها - من دعاوى (الحسبة)، وأساس البناء لتلك الدعاوى ليست الشريعة (الوحي)، وإنما (رحم) الفقه (الديني) الذي احتوى ضراوة صدمة الانتقال التي أصابت (الخطاب الديني) - أكرر، لمن تحتاج إدراكيتهم إلى التكرار للاستيعاب - الخطاب الديني، هذا الخطاب الذي حُمل عبر نطاقه الصحراوي إلى أمم ذات نظم وحكومات مستقرة، وما واكب ذلك من تحول عن النمط العربي في إدارة الكيان المحكوم إلى النمط السياسي القائم على وجود دولة (راجع - دراسات إسلامية - د/ أحمد أبو زيد - المختار من عالم الفكر/ 1 ص 16)، إذ كان من نتاج التحول عن النمط العربي للإدارة إلى النمط السياسي المحتوى استشعار وجود (دولة) أن اتسع مفهوم (الخلافة) ليشمل إلى جانب حيزه البسيط القاصر في رؤيته على معطيات (مجتمع القبيلة) حيزاً بلغ اتساعه ما وراء ثلاث حضارات

قديمة من (نظم)، فاقترنت السياسة بالدين لتجعل منه أساس الحكم الناحي إلى التوسع في فرض السيطرة التي لم يكن بيد السلطة منها سوى (ورقة الدين) تلوح بها للعامة فتصمت، حتى حين جز الرؤوس والإحراق في الميادين العامة، وهو الأمر الذي حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن مجيء الأمويين (41 هـ) واستحواذهم على السلطة كان هو الأساس لتغيير الصورة الحقيقية للدولة بحيث أصبحت (الخلافة) أقرب إلى السياسة منها إلى الدين (عبد الجبار العبيدي - «قراءة جديدة في أسباب سقوط الدولة الأموية» - **عالم الفكر**، م/ 15 ع/ 3، ص 270).

وحتى يستقيم النسق، وتنظم (مفردات بنائه): سياسة - دين - أفرغ الدين على السياسة لتظهر به وكأنها من حاوية الطقس المحرّم الاقتراب منه أو اختراقه، فدارت عجلة (الفقه) تُطَقِّس السياسة، ووجدت تلك العجلة وقودها الباعث على استمرار حركتها في كثيرٍ ممن باعوا دينهم على منبسط (الموائد)، أولئك الذين كرسوا حياتهم (لوضع) الأحاديث المنسوبة افتراء إلى النبي استخداماً لاسمه الكريم في نشر الأكاذيب وتدعيم السلطة (راجع - د/ حسين أحمد أمين - **الاجتهاد في الإسلام حق هو أم واجب** - المواجهة، ص 111).

وتلقف (الفقه الديني) ما على منبسط أرضه من أحاديث كاذبة، ورؤى قاصرة في فهم النصوص الموحى بها - ربما رؤى (تلفيقية - نفعية) تزيح عن النصوص دلالتها الحقة لتلحق بها دلالات يأباها النص و(يرتعد) حين اقترابها منه.

ومن أرض هذا الواقع - المتعمد حجب صورته الكئيبة عن الذاكرة الجمعية - صاغ الفكر نظرية الخلافة، وبرغم من أن تلك

النظرية - من واقع مصدرها - بشرية الأصل، مقطوعة الصلة عن (الوحي) و(الإيحاء) فقد قرنها أصحابها بـ(الإسلامية) ليتم طرحها ساحة المجتمع المسلم - الذي جاءه الدين ليكون خير أمة، فأحاله (الفقه النفعي) بالدين إلى أذل الأمم.

وتنكشف المصداقية في ما أوردناه سلفاً من خلال التعريف الذي صاغه ابن خلدون في **مقدمته** لما (يسمى) بالخلافة الإسلامية، إذ قال بأنها: **حمل الكافة على أنها مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم** (الأخروية) والدنيوية الراجعة إليها، إذ (أحوال الدنيا) ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها لمصالح (الآخرة)، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع (اللَّه) في حراسة الدين و. . (سياسة الدنيا به) ابن خلدون - **المقدمة** - ص 158 - وراجع: د/ سليمان الطماوي - **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** - دار الفكر العربي، ص 453.

فإذا كان (الرحم) المستولد منه نظرية الخلافة (السياسة الدينية) المقترنة ميلاداً باستتباب الحكم لبني أمية هو (الفقه)، فإن (رحماً) آخر قد جرى تصنيعه في قلب النظرية صيغت في غياهبه الأسس الكفيلة بإطباق الخناق على مظاهر الحياة كافة تحت ستار من المقولة الكاذبة: إن اللَّه يريد، وحقيقتها إن الخليفة (الحاكم) هو الذي يريد، ما يهمنا هنا - تلك الأسس - هو النظام القضائي المتصل به أساس الدعوى المساماة بدعوى (الحسبة) إذ تلك مجالنا، تاركين الساحة بما تغص به من (سبي، قتل) وأسوار قصور يحتجب وراءها (القيان) و(الغلمان) - وأمسيات تدبير الفتن ووضع الخطط لاستئصال الرؤوس التي (أينعت) وحان قطافها - تاركين كل ذلك لمن بقي في رأسه جزء يعمل من عقله إن أراد إصلاح ما دمرته سنين التغييب في رأسه.

فالنظام القضائي في منظومة فقه الخلافة - السياسية الدينية - يقع في الزاوية المسماة باسم «المناصب الدينية» التي ضمت في أحد أركانها وظيفة (المحتسب) لموكل إليه النظر في الأسواق، والمحافظة على الآداب، والإشراف على الموازين والمكاييل، وعلى استيفاء الديون (راجع: د/عبد المجيد الحفناوي - **تاريخ القانون المصري**، ص 323).

والناظر في اختصاصات (المحتسب) النابع منها دعوى (الحسبة) يرى أن تلك الاختصاصات (جميعها) قد أصبحت موكولة (للدولة) لا في شخص المحتسب ولا في النطاق المخول لأعوانه من (العسس) وإنما للأجهزة المختصة في نظام الدولة الحديثة.

فإذا ما أردنا استخلاصاً (موجزاً) لما احتوته تلك الإجمالية توقفنا عند نقاط ثلاث:

أولاهما: أن طبيعة دعوى (الحسبة) طبيعة (بشرية) لارتكاز مصدرها على أساس فكري/فقهي لا اتصال بينه وبين الأساس الديني (الموحى به) إلا من خلال تلفيقية نفعية اقتضتها ظروف الحكم في ظل نظام الخلافة - (الديني).

ثانيتهما: أن تلك الدعوى (الحسبة) متصلة بنظام حكم - خلافة - منظومته قائمة على أساس أن الخليفة نائب عن صاحب الشرع - (اللّه) - ومن هذه النيابة يستمد ولايته (العامة) على جميع رعايا الدولة في أمور دينهم ودنياهم (**مقدمة ابن خلدون** - مشار إليه). ويتجاوز نظام الدولة الحديثة لهذا الإطار (البدائي) الحاكمي المتسلط على الناس باسم الدين أصبحت تلك الدعوى تاريخاً يضمه القبر ذاته الذي احتوى رفات (دولة الخلافة).

ثالثتهما: أنه بظهور الدولة الحديثة - الفارض نظامها فصل سلطاتها، والمستمد فيه الولاية على الناس من قانونها الأساسي - دستورها - لم يعد (الحاكم) ظلاً للَّه على الأرض، بل لم يعد صاحب النيابة عن الجماعة، إذ أصبحت تلك النيابة - بنص القانون - مسندة للنيابة العمومية في الدولة.

وحيث تأسس (الحق) المدعى به على الدعوى (الماثلة) على مقولة إنه حق للَّه (!)، كما تأسست هذه المقولة أيضاً على مقولة إن الإخلال به موقعٌ ضرراً (بالجماعة)، فإن تلك الدعوى لا تتصل برافعيها من ناحية - على أساسها كان الدفع بانعدام صفتهم - ومن ناحية أخرى يتصل الحق (المزعوم) فيها بمن أناط به القانون حماية المصلحة المبتغى حمايتها وهي النيابة العمومية. وللتوفيق بين (المتعارضتين) - انعدام صفة المدعي، واختصاص النيابة العمومية بالمصلحة في ما يتعلق بحماية الحق العام - وفق (القضاء) بين موقعي المدعي في الدعوى (المسماة) بالحسبة والنيابة العمومية، إذ اعتبر إقامة مثل هذه الدعاوى مجرد إبلاغ لصاحب الحق في مباشرة الدعوى، وهو إبلاغ لا يرتب خصومةً بين المدعي والمدعى عليه، إذ تبقى تلك الخصومة على اتصالها الطبيعي بصاحب الحق فيها وهي النيابة العمومية.

وتأصيلاً لهذا النظر في ما أتيح للقضاء نظره من تلك الدعاوى كان قضاؤه:

أ ـ بأن النيابة العامة هي المنوطة (الآن) بطلب الحماية القضائية للمصلحة في دعوى الحسبة.

ب ـ وبأن دور المدعي في تلك الدعوى ينتهي برفعها.

ج ـ وأنه ـ المدعي - لا يعتبر خصماً للمدعى عليه.

د ـ ولا تكون له حقوق الخصم أو واجباته.

هـ ـ وأن المحكمة لا تتقيد في حكمها بطلباته.

(راجع استئناف إسكندرية 28/ 2/ 1949 مشار إليه، **نقض مدني** 31/ 12/ 1975 **مجموعة النقض**/ 26 ـ 1786 ـ 331 - وانظر هامش ص78 - وإلى - **الوسيط**/ مدني).

فعلى هذا الأساس يضحي باطلاً حضور المدعين للدعوى منذ أولى جلسات انعقادها، وأثراً لذلك فكافة ما ترتب على الحضور من دفاع ودفوع وطلبات ضمّنوها محاضر الجلسات، أو أبديت شفاهة أو مكتوبة فهو باطل بطلاناً نطاقه النظام العام لتعلقه بما يتصل بالنظام القضائي الفارض هيمنته على الدعوى.

ثالثاً: عن الدفع ببطلان الإجراءات المتعلقة بإدخال (الأزهر) وبطلان هذا الإدخال.

تنص المادة (117 مرافعات) أنه «للخصم أن يُدْخِل في الدعوى من كان يصح اختصامه فيها عند رفعها، ويكون ذلك بالإجراءات المعتادة... إلخ.

والقاعدة العامة وفقاً لنص تلك المادة أنه لا يجوز لأحد أطراف الخصومة أن يدخل فيها إلا من كان يمكن اختصامه عند بدئها، أو.. في الحالة الخاصة المنصوص عليها في المادة (26 من قانون الإثبات) التي أجازت اختصام الغير لتقديم ورقة تحت يده مع مراعاة ما لتلك الحالة من طبيعة مختلفة عن الأصل العام للمادة 117 مرافعات.

(راجع: وإلى - **الوسيط**/ مدني بند/ 209 ص 382).

وبما أن اختصام الغير في الدعوى هو في طبيعته تكليف شخص خارج عن الخصومة بالدخول فيها فإن مشروعية هذا التكليف رهن بصدوره ممن يملك الحق فيه، فإن صدر ممن لا حق له فلا سند له من القانون ومن ثم فهو باطل (راجع: الدناصوري - **التعليق على قانون المرافعات** - المادة/ 117 ـ ص 222).

وحيث تصدر نص المادة المشار إليها (117/ م) ما عبّر عنه المشرع بكلمة (للخصم) القاطعة الدلالة على أن (الحق) في اختصام الغير أو إدخاله نطاق الدعوى لا يكون إلا لأحد أطراف الخصومة أو لمن ترى المحكمة إدخاله دون طلب (وإلى/ المرجع الأسبق..).

ومن جانب أن الغرض إدخال خصم ثالث في الدعوى مبتغاه ما حصره الفقه في تأصيله لحق صاحب الإدخال قبالة المُدْخَل في ما يلي:

(أ) الحكم عليه بالطلبات ذاتها المرفوعة بها الدعوى الأصلية...

(ب) وإما.. ليصير الحكم في الدعوى الأصلية حجة عليه...

(جـ) أو.. إلزامه بتقديم ما تحت يده من أوراق منتجة في الدعوى الأصلية...

فإن هذا المبتغى (التشريعي) وراءه أنه يشترط لاختصام هذا (الغير) أن تتوافر في حقه الشروط العامة لقبول الدعوى.. إضافة إلى اشتراط أن يكون جائزاً اختصامه عند رفعها (الدناصوري - مشار إليه).

وحيث تقطع أوراق الدعوى الماثلة - قطع يقين - بالحقائق التالية:

الحقيقة الأولى: وبيانها مفصح عنه (قضاء) ومستقر في عرف الفقه القانوني ووجدانه - تلك الحقيقة أن المدعين في الدعوى (المسماة) بدعوى الحسبة ليسوا خصوماً للمدعى عليه فيها.

(راجع **استئناف الإسكندرية** (الدائرة الحسبية) 28/ 2/ 1949 مشار إليه).

الحقيقة الثانية: وأساسها نفس أساس الحقيقة الأولى، ومؤداها: **أن رافع دعوى الحسبة ينتهي دورهِ برفع الدعوى وتبعاً لذلك فليست له** حقوق الخصم أو واجباته.

(الحكم السابق الإشارة إليه).

الحقيقة الثالثة: وأساسها ما نص عليه القانون بوصفها شروطاً للشرعية في الاختصام (الغير) باشتراطه توافر الشروط العامة لقبول الدعوى في حقه - إضافة إلى شرط جواز اختصامه عند رفع الدعوى، ومؤدى هذا الشرط وجود (ارتباط) بين القضية المعروضة و(الغير) المُدْخَل، وأن تكون طبيعة هذا الارتباط كاشفة عن أن حقيقة الإدخال أساسها أن يكون الغير (المدخل) في مركز قانوني كان يتيح له أن يكون مدعياً أو مدعى عليه في الخصومة ذاتها منذ بدئها (وإلى - **الوسيط** ص 382 مشار إليه - أيضاً لدناصوري ص 322 مشار إليه).

ووراء الحقائق الثلاث يبرز الأساس القانوني للدفع المبدي ببطلان (إجراءات)، (إدخال)، (الأزهر) استناداً إلى ما يلي:

(أ) أن طلب هذا الإدخال قد صدر ممن لا حق له فيه بانحصار نطاق الخصومة في الدعوى على النيابة العمومية (كمدع) في مواجهة المدعى عليه كخصم لها.

(ب) وأنه بتقرير انتهاء دور المدعين في دعوى الحسبة برفعها

يضحي باطلاً مباشرتهم لتلك الدعوى ومن ثم (بطلان حضورهم) بجلساتها، وكأثر لذلك بطلان كافة دفوعهم ودفاعهم وطلباتهم شفاهة كانت أو مكتوبة ومنها طلب الإدخال المدفوع ببطلانه.

(جـ) ويضحي أثراً لذلك باطلاً حضورُ الأزهر في شخص ممثله الحاضر عنه بجلسة 4/ 11/ 1993، إذ انبنى هذا الحضور على إجراءات باطلة.

(د) كما أنه بإنزال القاعدة العامة لما نصت عليه المادة (117 مرافعات) والتي مؤداها: إن إدخال الغير أو اختصامه رهن بوجود (ارتباط) بين القضية المعروضة وهذا الغير (وإلى/ **الوسيط** ص382. مشار إليه)، على المركز القانوني النابع من دور الأزهر المحدد نطاقه في قانونه، لا يعطى هذا الارتباط بين الأزهر والقضية المعروضة، إذ لا شأن للأزهر - بنص قانونه - بدعوى تطلب التفريق بين زوج وزوجة على ادعاء بأن مدعيها قد (استخلصوا) من قراءة (فكره) ردته وأن لديهم من (أفتاهم) بأن وراء هذا الفكر ارتداداً عن الدين يبيح له طلب التفريق، اللهم إلا إذا كان وراء هذا الإدخال ما يحتويه (القصد السيئ) الهادف إلى الزج بالمؤسسة الدينية/ الأزهر في مواجهة مع النظام العام للدولة تقويضاً لأسس البناء في (المتواجهتين).. ناراً يصطلي بها (الوطن) وتنهار في سعيرها دعائمه. وموطن (سوء) القصد أن المدعين في تلك الدعوى على علم بانقطاع الصلة بين الأزهر ودعواهم، أيضاً، فهم على علم بركيزة هذا الانقطاع من القانون.. ورغم ذلك.. استباحوا المغالطة القانونية في سبيل الهدف المبتغى (أصلاً) من إقامتهم لتلك الدعوى.

رابعاً: عن الدفع بعدم جواز سماع الدعوى لمخالفتها لمبادئ الشريعة الإسلامية

إحالة إلى القسم الثاني من الدفاع - الدعوى من نطاقها المعرفي.

خامساً: عن الدفع بعدم قبول الدعوى لعدم استناد الحق المؤسس عليه إقامتها لقاعدة قانونية تحتويه وتسبغ حمايتها عليه. تداخلية:

كشف المدعون عن طبيعة (الحق) القائمة عليه مزاعمهم في الدعوى المطروحة بتضمينهم صحيفتهم ما نصه: فهي دعوى تدافع عن حق من حقوق (اللّه) تعالى، وهي الحقوق التي يعود نفعها على الناس كافة لا على أشخاص بأعينهم. (البند سادساً - **صحيفة الدعوى**، ص 9).

ودعوى - (كتلك!) تعج بعويل الثكالى الذي غايته استدرار عطف (العامة) - المغيبين بالخطاب الديني (النفعي) المنسوب للإسلام زوراً، الضائعين في رحال (فتاوى) فقهاء السلطة الجاثمين على صدر التاريخ منذ ساعات الفصل في الصراع بين عليّ ومعاوية.. دعوى كتلك، ينادي أصحابها بأن (الناس) قد ارتدوا وكفروا وفارقوا جماعة المسلمين دون سند يبيح لهم اقتراف هذا (الإثم) إلا.. بعض فتاوى أبناء الصلاح (المعاصرين) من أحفاد قتلة أبي حنيفة والسهروردي والحلاج وحارقي كتب ابن رشد، هي في حاجة منذ الوهلة الأولى لإطلالتها (المقيتة) على أرض الواقع (المسلم المعاصر) إلى الدفع بها ثانية إلى مختبئها (الجدث) الذي سيقت إليه في أكفان منبتها الكئيب تحت ضغوط البدايات الأولى للاستنارة في الخطاب

الديني - تلك البدايات المتكالب عليها (الآن) تمزيقاً لأوصالها بإضافتها (لدائرة المكاره) في وجدان المسلم - الكفر والارتداد -، فإن لم تفلح تلك الإضافة في (الزجر)، فهناك (إضافة) أخرى وراءها (القتلة) - ممن أوقفت آليات تفكيرهم فانتقلوا إلى ساحة التغييب الكامل حيث تتراءى (صكوك الغفران) الممنوحة لهم (أبسطة) يعبرون بها إلى النعيم الأبدي - ينتظرون الإشارة!.

وبالتنقيب عن الجذور استطلاعاً لركيزتيّ الإضافيتين - ما حاويتها المكاره، وما وراءها القتلة - تطل نفعيتان:

أولاهما: محلية الجذور، عربية الهوية، معينها ما يصب فيه (النفط!) عائده حيث لا بقاء (للشيوخ) آباره و(ملوك) أرصدته إلا من خلال (حاكمية) تدعي بأن اللَّه هو (شارعها) لتتمكن من الرقاب استناداً إلى التأويلية (الفاسدة) للنص الكريم: إن الحكم إلا للَّه، يساندها فقهاء الدينار والدولار وصكوك المضاربة وشركات الأموال، أولئك الذين يرفلون في النعيم - يسكنون القصور ويركبون (الأشباح!) ويعالجون في بلاد (الكفرة!)..

وثانيتهما: عالمية الجذور (غربية) المنبت، يغذيها (موروث) لا يرى في الإسلام سوى (السيف والزنار والجزية) بما يفرضه تخيل هذا الشبح المخيف من استعداء وعدة ليس منهما في مفهوم المعاصرة حرباً صليبية جديدة - وإنما الذي منهما هو إعادة إعداد (المطبخ) الدولي - المالك أصحابه فعالية القرار - ليعمل بآليات حديثة يتحكم فيها (ريموت) الإزاحة و(ريموت) الانهيار «الذاتي» اللذين (كبسلا) لنا الفكر السلفي في تنظير جديد تناولناه طواعية لننتقل إلى نطاق مسيرة الوراء متوقفين على نقطة (ثبات) آخذة الغوص في هاوية المتروك

دخولاً في نطاق الحتمية - التي لم يعد هناك من يجهلها (سوانا!) - من يتوقف يموت!

وأساس المواجهة لما تضمنته تلك الدعوى من أسس (بناءيها: **الفكري والقانوني) قائم على ركيزتين، أولاهما (معرفية) الإطار نحيل** في تناولها إلى القسم الثاني من هذا الدفاع لنتناول في ما يلي الدفع المطروح من خلال ما يصله بالدعوى من ناحية، وبالقانون من ناحية أخرى.

حماية القانون للمركز الواقعي - الحق الموضوعي - رهن بوجود قاعدة قانونية تحميه.

ما دامت الدعوى وسيلة لحماية حق أو مركز قانوني، فإنها تفترض لوجودها سبق وجود حق أو مركز يحميه القانون (وإلى، **الوسيط**/ مدني بند 33 ص 69) هو المسمى بالحق الموضوعي في الدعوى، وهو حق لا تحميه الدعوى لطبيعته المجردة، وإنما حمايتها له مستمدة من وجود قاعدة قانونية تحمي مصلحة من يدعي الاعتداء على حقه، فإن لم يكن هناك وجود لمثل هذه القاعدة القانونية فلا ينشأ الحق في الدعوى (المرجع السابق، ص 70 مشار إليه).

أيضاً، فإن حماية هذا الحق عن طريق الدعوى رهن بثبوت وقائع معينة تنطبق عليها القاعدة القانونية المجردة. وذلك يعني وجود رابطتين ترتبط بهما الدعوى بالحق المطالب عن طريقها بحمايته، إحداهما تتصل بالقاعدة القانونية الحامية للمصلحة المدعاة، وثانيتهما تتصل بالوقائع المستمد منها ما يوجب تحريك القاعدة القانونية الحامية.

فإذا ما تنازعت الرابطتان نطاق الأسبقية في دعوى كان السبق لما يتصل بالقاعدة القانونية الحامية، ذلك على أساس أن المسألة القانونية المجردة تعرض قبل المسألة الواقعية، لأنه إذا لم توجد القاعدة المدعاة فلا معنى لإثبات الوقائع التي تنطبق عليها هذه القاعدة (المرجع السابق، ص 71).

ويتخلف الحق في الدعوى بما يتعلق بشروط نشأته أو انقضائه، فإذا كان من شروط النشأة أنه إذا تخلف الحق الموضوعي المطلوب حمايته بسبب عدم وجود قاعدة قانونية تحمي مصلحة من النوع الذي يتمسك المدعي بحمايته، أو.. إذا كان ظاهر الدعوى مفصحاً بعدم وجود اعتداء على الحق الموضوعي، كما لو رفعت دائنية قبل حلول أجل الدين (المرجع السابق، ص 545)، فإن إعلان الرغبة إلى المحكمة بعدم قبولها مؤد إلى امتناعها عن النظر، فيه إذ يكفي أن يشكف ظاهر الدعوى عن تخلف الحق فيها لتحكم المحكمة بعدم قبولها.

وبتفحص الدعوى - موضوع هذا الدفاع - تلمساً لرابطتي حماية الحق المطالب عن طريق تلك الدعوى بحمايته مساكاً (بالحق الموضوعي) من ناحية و(بالقاعدة الحامية) من ناحية أخرى، تفاجئنا تلك الدعوى بإفصاح تقطع فيه بأن نطاق الحق الموضوعي فيها (معدوم)، وهي بذلك قاطعة علينا طريق استطلاع القاعدة الحامية، إذ لا يعرف (القانون).. أيضاً ولا (الدين) قواعد حامية للحقوق المسماة (بحقوق اللّه) إلا في ما جاء به (الفقه) الذي لم يقل أحد بأنه كان (وحياً) أو قول (نبي) بما لا يباعد بيننا وبين نقده، بل.. وحتى (رفضه)، لذلك سنتناول هذا الحق من جانبيه، الديني ثم القانوني.

إشكالية طبيعة الحق في النطاق الديني
معياران لفضها

(أ) معيار طبيعة الوحدة الإدراكية

الإدراك أداة اتصال الكائن الحي بما حوله، وفي الإنسان لا يقتصر الإدراك على اتصال الفرد بما حوله فقط، وإنما يمتد ليصبح وسيلته للاتصال بمكنونه الداخلي/ عالم ذاته - فينفرد بذلك عن باقي الأحياء بقناة إداركية داخلية يرتكز فيها الإدراك على وحدات إدراكية متصوره/ مصنعة عقلياً - ومؤدى ذلك أن الإنسان - ربما، يكون الكائن الوحيد القادر على إدراك ما حوله، والمستطيع إدراك ما بداخله.

على أن إدراك الإنسان للوسط/ المحيط الخارجي - يغاير في طبيعته إدراكه للمحتوى الذاتي من ناحيتين:

أولاهما: إن وحدات الإداركية الوسطية/ الإطار الخارجي - يمثلها واقع كائن، لذلك فهي وحدات إدراكية حقيقية لا محل لافتراضها أو تصورها، عكس الحال في الإدراكية الذاتية المرتكزة على وحدات إدراكية تصورية قد تصدق إن صادفت لها نظيراً واقعياً وقد لا تصدق إن انعدم من الواقع هذا النظير.

ثانيتهما: وبما أن (مسار) الإدراكية يبدأ من نقطة الإثارة في الوحدة المُدْرَكَة لينتهي عند موطن إدراكها في الدماغ البشري (راجع: د/ جمعة سيد يوسف - **سيكولوجية اللغة** - عالم المعرفة (45) ص 167) ماراً بقناة إدراكية يحدد طبيعتها واتجاهها كنه المدرك ذاته، فإن الإدراكية في نطاق المُدْرَك الكائن إدراكية (حسية) تجري عبر

قنوات الحس المعروفة، كأن يدرك المرء ما يراه أو يسمعه أو يحسه.. إلخ، ووراء ذلك أن مسار الإدراكية لمثل تلك المدركات خارجي، وذلك عكس ما عليه الحال في نطاق إدراك المتصور، إذ تقع الوحدة المدركة في نطاق (تصور) داخل المحتوى الذاتي بما يستلزم لإدراكها قناة داخلية ذات طبيعة (نفسية).

على أن أهم مع تعطيه طبيعة المقابلة بين الإدراكيتين أن طبيعة الوحدة الإدراكية المحسوسة مفصح عنه بكيان قابل للتمحيص والاستقراء قطعاً للخلاف حوله، بينما طبيعة الوحدة الإدراكية (المتخيلة) عارية عما يمكن به نقل الإدراكية (بما هي عليه) من شخص إلى آخر - ذلك، لاختلاف آليات التصور من إنسان إلى إنسان، من ناحية، ومن ناحية أخرى - على أساس من أن تلك التصورية (مفترضة) وليس لها على أرض الواقع نظير يمكن (حين الخلاف) المطابقة عليه.

وبما أن (حق اللّه) بطبيعته متصور «غيبي» عقائدي يرتكز على إدراكية نفسية يختلف حالها من شخص إلى آخر اتصالاً بإيمانه بمعتقده من ناحية، واتصالاً بقدراته (العقلية) من ناحية أخرى، فقد تركت عقائد السماء (كلها) هذا الحق للّه - لتحدد (العقيدة) نطاقة، ويتكفل صاحبه - جل جلاله - بحساب من يتعدى حدوده.. قال خالد بن الوليد للنبي: وكم من مصلٍّ يقول بلسانه ما ليس في قلبه، فأجابه النبي: إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم. (رواه البخاري - ابن كثير - **البداية والنهاية** - دار الغد العربي - م/ 3 ع23 ص136).

على أنه لا يغير من هذا القول مقولة (الفقه) بأن (الحدود) قد

اقترنت في التاريخ الإسلامي بعقوبات (دنيوية) بينما الحق فيها (للَّه)، إذ لا تعرف شريعة الإسلام (حداً) لا يتصل فيه الحق بالناس سوى المزعومة (المفتراة) بحديث آحاد كذّب الباحثون رواته من ناحية، وأثبتوا تعارضه القاطع مع كتاب اللَّه من ناحية أخرى - (حد الردة) - (راجع: د/ صبحي منصور - **حد الردة**، ص5، 6، 20، 22. . أيضاً، د/ محمد الشافعي، «لا وجود لحد الردة في الإسلام» - دراسة - **الأحرار** 15/ 11/ 1993 ص/ 11، محمود شلتوت - **الإسلام عقيدة وشريعة** - دار الشروق، ط 13، ص 281).

فإذا أضيف إلى ذلك أن (اللَّه) - في صحيح الشريعة - وهو صاحب الحق في الحد - بالمنظور الفقهي - قد رفع عقوبة الحد عن التائب شرعاً وقدراً، فالتوبة تسقط الحد، وليس في شرع اللَّه ولا في قدره عقوبة (ثابتة) البتة لما روي في الصحيحين من حديث أنس قال: كنت عند النبي صلّى اللَّه عليه وسلّم، فجاء رجل قال: يا رسول اللَّه، إني أصبت حداً فأقمه علي - قال: ولم يسأله عنه فحضرت الصلاة فصلّى مع النبي، فلما قضى النبي الصَّلاة قام إليه الرجل فقال: يا رسول اللَّه إني أصبت حداً فأقم ما في كتاب اللَّه، قال: أليس قد صلَّيت معنا؟ قال نعم. قال: فإن اللَّه عزَّ وجلَّ قد غفر ذنبك، ولم يقم عليه الحد الذي اعترف به (محمود شلتوت - **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص 300 مشار إليها).

كما أنه من الثابت أنه إذا توافرت ضرورة تمنع من إقامة الحد، امتنعت إقامته، وقد فعل الرسول ذلك حين نهى عن قطع يد السارقين في الغزوات حتى لا يلتحقوا بالمشركين فمنع بذلك أمير الجند من إقامة الحدود (محمد أبو زهرة - **أصول الفقه** - دار الفكر العربي،

ص 270) وليس معقولاً، ولا في نطاق التصور أن يكون (الحق) في الحد (للَّه) وأن تكون عقوبة هذا الحد موصولة بحق اللَّه فيه ثم لا ينفذها النبي ويأمر بمنعها الذي في نطاق التصور - هدياً من تطبيق النبي للقاعدة أن الحق المتصل باللَّه في الحد - باعتبار جريمة الحد سلوكاً قد نهى الشرع عنه - مرجعه للَّه صاحبه يسقطه بالتوبة أو يغفر، أما حق الناس فهو من حق الناس تنظمه وتحميه قواعد التشريع الحاكمة لسلوكهم - حتى حين كان الرسول هو المطبق لقواعد حماية السلوك في جماعته (المسلمة) كان له الخيار أن يأمر بتطبيق القاعدة أو بعدم تطبيقها، بما يقطع بأن هذا التطبيق كان منصباً على علاقات يتصل فيها (الحق بالناس) وليس (باللَّه) الذي لا يملك الرسول الأمر بعدم تطبيق ما يتصل بحقوقه.

وخلاصة تلك المعيارية - الوحدة الإدراكية - أن ما يتصل فيه (الحق) بوحدة إدراكية طبيعتها، معطيات تخيلها/ تصورها، وقناتها الإدراكية، موصول التصور بمعناه في العقل، لا يمكن إدراجه في نطاق ما يحكمه التشريع/ الدين - قواعد وجزاء، بعكس ما موصول إدراكيته علاقة صاحب الإدراكية بموجود، إذ يندرج تحت العلاقة تلك ما يتحكم في السلوك الفارض تدخل القاعدة القانونية الحامية إن اخترق هذا السلوك نطاقها.

(ب) معيار اتجاه العلاقة في الحق

الشريعة من نطاق الفقه أحكام، والأحكام بمنظور هذا الفقه هي: القواعد التي تنظم بها العلاقة بين المرء وخالقه، أو بين المرء ونظيره (محمود شلتوت - **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص481)، ووراء ذلك أن

العلاقة تلك هي غاية الحكم الشرعي (في نطاق الشريعة: - الأحكام الشرعية ثمرة لعلم الفقه والأصول حيث ينظر علم الأصول إلى مصادر تلك الأحكام ومناهج التعرف إليها، بينما يتناولها علم الفقه من حيث استنباطها - راجع: محمد أبو زهرة - **أصول الفقه**، ص 23)، ومن واقع أن العلاقة تلك (محكومة) فوراءها يقف (حق) ومن خلالها يشخص (عمل) يجسدها ويخضعها لما هي محكومة به من قواعد.

ولأن الأعمال هي (الأوعية) لتلك العلاقة، فضلاً عن أنها مظهرها القابل للإمساك به، فعن طريقها يمكن التعرف إلى (مسار) الحق من خلال قناة العلاقة المحركة له، فتضحي (طبيعة) العمل كاشفة عن العلاقة - موضوع الحكم الشرعي - من ناحية، وعن اتجاه مسار الحق خلال تلك العلاقة من ناحية أخرى.

غير أن الفقه - الإسلامي - في عنايته بتلك الأعمال لم يعطِ طبيعتها ما تستحقه من أهمية، إذ كل الأعمال في نطاق ما يعني به محكومة بالشرع/الدين - بينما أخرج العلاقة القائم عليها مدار العمل من نطاق بحثه فاختلطت في منظوره أعمال «العقائد» بِـ«أعمال المعاملات» ذلك رغم تقريره بأن حاوية الحق تضم إلى جانب (حق اللَّه) حقاً للناس. (راجع: محمود شلتوت - **الإسلام شريعة وعقيدة**، ص 288، وقارن - أبو زهرة - **أصول الفقه**، ص 25 مشار إليه. فباعد ذلك بين هذا الفقه وإدراك كنه العلاقة الدائر في نطاقها الحق والكاشفة عن اتجاه مساره.

وتظهر أهمية الكشف عن تلك العلاقة في ما تعطيه طبيعتها من تغاير طبيعة أعمال (العبادة) الدائرة في نطاق الحق الشرعي - الذي هو للَّه - عن أعمال (التعامل) الدائرة من نطاق الوجود الإنساني المتجه

فيها الحق إلى الناس من جانبين:

أولهما: أن طبيعة العمل (العبادي) كاشفة عن علاقة مستورة (الكنه) ينفصل فيها الجوهر عن المظهر بحيث لا يؤدي السلوك المفرغ فيه العمل إلى تلازمية بين الجوهر والمظهر، **فقد تؤدى الصلاة** فيكشف (سلوك) أدائها (العمل العبادي) عن المظهر بينما تظل حقيقة الجوهر مستورة، إذ لا نكشف عن أداء الصلاة بذاته عن حقيقة (**إيمان**) المصلى بها.

ووراء ذلك أن العلاقة - وهي النطاق الكاشف عن مسار الحق - غير مفصح عن (**حقيقتها**) بالسلوك (**الكاشف**) في ما فيه الحق للَّه من أعمال العبادة بما لا يمكن مع إمساك هذا الحق وضبطه لتشريع القاعدة الحامية له.

وثانيهما: أن قواعد التشريع (**إسلامياً كان أو غير إسلامي**) ما وضعت إلا لتنظيم السلوك الإنساني القائم فيه الحق على علاقة ظاهرة يمكن إيقاع القاعدة الحامية للحق عليها، وليس معنى أن الدين إذ يأمر بإفراغ السلوك (**كله**) في نطاق من مكارمه الأخلاقية المثالية أنه يبتغي بذلك ضبط هذا السلوك بقواعد مستمدة منه، ذلك لأن مرجوع هذا الأمر الديني ليس إلا التعريف بالإطار (**العلائقي**) في غايته المثلى.

وحين تقع (الردة) - الاعتقاد وليس الحد - في النطاق «**العقائدي**» متصلة بحق هو (للَّه) فإنها من واقع نطاقها، ومن واقع طبيعة الحق المتصلة به تدور في إطار ما حجبه صاحب الحق فيها عن التناول مختصاً به (**ذاته**) قاطعاً على من يريد اقتحام الدائرة (الممنوعة) طريقه حتى ولو كان (نبيه) الكريم: **أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين** (محمود شلتوت - **الإسلام عقيدة**... ص 281 مشار إليه).

فإذا ما أنزلت القاعدة - حيث لا يوجد نص لا توجد دعوى - على النطاق المطروح من خلاله الدعوى الماثلة انزاحت تلك الدعوى إلى حيّز عدم الالتفات إليها باعتبارها حاوية (معدوم) ليس في القانون ما يبيح تناوله، إذ يخلو - القانون - على نطاقيه (العام) وما يتصل (بمسائل الأحوال الشخصية) من نص فارض حمايته - قانوناً أو شرعاً - على ما يسمى بحقوق (اللّه) المتصل بها الحق المطالب بحمايته في مطروحة الدعوى الكاذبة!.

تداركية..

في نطاق المقارنة بين (الأحكام الشرعية) في الفقه (الديني)، و(علم) القانون.. إحالة إلى الجزء الثاني من هذا الدفاع.

سادساً: في موضوع الدعوى.... برفضها:

إذا كان من شرائط وجود الدعوى: ثبوت وقائع معيّنة تنطبق عليها القاعدة الحامية، فإن ثبوت الوقائع في حد ذاته ليس باعثاً على تحريك قاعدة الحماية المطالب بتطبيقها، وإنما يستلزم هذا التحريك أن يواكب (ثبوت) الوقائع تلك ما يضمنها اعتداءً على الحق المطالب بحمايته.

وعلى هذا الأساس سنتناول الدعوى المطروحة بادئين استعراض وقائعها (الكاذبة) حصراً لها في (عموميات) خُطّ على أساسها نسقها العام، وذلك من واقع محتوى الصحيفة وبترتيب الوقائع ذاته في منهج العرض المدعى: فالدعوى - تسع صفحات - قائمة على ادعاء بثبوت (أربع وقائع) في حق المدعى عليه الأول أفاضت في تفصيلها (البنود)

الأربعة الأول لتكون أساس القاعدة في ما تم بناء البند الخامس عليه ليعقب ذلك بيان هوية الدعوى وما ترمي إليه.

وما دمنا قد بدأنا بالحديث عن (الوقائع) موضحين أن عين القاعدة القانونية الحامية للحق لا تنظر إلى تلك الوقائع من زاوية (الكون/ الثبوت) بقدر ما تنظر إليها من زاوية الاعتداء على حق، لذلك سنتناول الوقائع الأربع الموصل عليها في الدعوى والحاوية لبناء نسقها العام من جانب ثبوتها من ناحية، ومن جانب ما يصلها بالحق المدعى بالاعتداء عليه والمطالب بحمايته من ناحية أخرى.

دلائل الفساد في ما تأسس عليه البند «أولاً» بصحيفة الدعوى

تانول البند الأول من صحيفة الدعوى مؤلفاً للمدعى عليه عنوانه **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية**، فعرف بالكتاب في (سطر ونصف) لينتقل من هذا التعريف (المخل) إلى كتاب آخر يعارض فيه (مؤلفه) صاحب الكتاب - المطعون في دينه - المدعى عليه.. وبالرغم من أن استطلاع البدايات كاف بطبيعته - دون حاجة إلى إضافة إليه - لمقت تلك الدعوى وكراهيتها، فإنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن وجه الزور فيها إفصاحاً عن الغرض المبيت من ورائها. فالبدايات تلك، قاطعة الدلالة على أن المطروحة ليست (دعوى) وإنما هي (قميئ) أُلْبِسَ لبس التقاضي، مقنّعاً (بمظهر الدعوى) لغرض في نفس يعقوب أصبح الإفصاح عنه تزيّداً، إذ الكافة على دراية به.

وللإيضاح - في بساطة - فالدعوى تطعن المدعى عليه في دينه،

تتهمه صراحة وعلناً وعلى نطاق الكافة - ليس في مصر وحدها، بل في جميع بلدان العالم شرقاً وغرباً - بأنه قد ارتد عن دينه، وفارق ملة أبويه خارجاً عن جماعة المسلمين، عاقاً للإسلام متمرداً عليه بما يبيح (جزّ) رأسه الفاسد، فإن لم يكن (جزّ) الرؤوس مستطاع - في نطاق الحاضر - لهيمنة الدولة (العلمانية) ربيبة الشيطان فلا أقل - على نطاق الحاضر أيضاً - من إلباسه (زنّار) مخالفة الملة والطواف به في الأسواق يتقدمه قارع الطبل ومنادي (الوالي) بينما يحيط به السابلة يقرعونه (. . .) ويبصقون عليه في رحابات إطلالات (الجواري) من منمنمات المشربيات على الجانبين.

أسفاً، فليست تلك من صفحات ما سطره الجبرتي وصفاً (لتجريسة) جرت في قاهرة المعز أو حارة الإخشيد أو قطائع المماليك وهم صنوف ومن كل فج، وإنما هي حقيقة تعيشها قاهرة القرن الحادي والعشرين، و(ينعم) بالتجريسة فيها أستاذ جامعي كل ما جناه أنه قرع ناقوس الإفاقة - وفي ضميره، أرض تبور، وأمة تحتضر.

ووراء التجريسة تلك - ربما وراء الرأس الذي أينع وحان في (المستور) بالدعوى قطافه - أن ذاك المطلوب رأسه قد تجرأ فأعمل عقله فاستبانت له أسباب (العلة) التي خلّف توارثها أن أصبحت (خلايا) أجسادنا حاملة لصفاتها - ورثناها وسنوّرثها - إن لم يكن في المتاح أن نملك يوماً أداة استئصالها - نبتكرها، أو تعطى لنا. . .

(تجرأ) المدعى عليه - تاركاً لعقله أن يعمل - فأمسك بفكر (الشافعي) - الذي لم يدع أن وحياً كان يخاطبه، أو أن السماء كانت على صلة به - معيداً قراءته بأسلوب علمي تخطى عصر (الجرجانية) في الإمساك بمستور الدلالة في النص ليقول لنا باختصار - منا - بأن

الشافعي لم يكن «وسطياً» بين فقهاء الرأي وفقهاء النقل، وإنما كان (منحازاً) - ربما دون أن يدري - للقرشية العربية التي ينتسب إليها، عارضاً أدلة هذا الانحياز في تأصيل علمي لا شأن له بدين، ولا علاقة له بدنيا.

و(**فاجعة**) الأثافي - ليس هناك خطأ - كامنة في (هزل) التلفيقية المعنونة (**أولاً**) في صحيفة الدعوى، وموطن هذا الهزل أن المدعين (**يكفرون**) المدعى عليه (لرأي قال به) **في** مؤلف أصدره مستدلين على كفره (**برأي آخر**) قاله من لم يرق له الرأي المخالف!

تتصدر أسانيد التكفير في البند (أولاً) عبارة: وقد أعد الأستاذ الدكتور... (تقريراً) - كذا - عن هذا الكتاب ذكر في مستهله أنه يمكن (تلخيص) محتواه أمرين.. إلخ..

نحن إذن حيال (تقرير) يحتوى (تلخيصاً) يحتوي تكفيراً... إلخ المتتالية المعروفة، وكأني بأصحاب الدعوى قد ظنوا أن (الكل) قد فقد عقله فاستباحوا الساحة يهيلون عليها نثار التلخيص (المسلم) للتفصيل (الكافر) على غير إدراكية بالبداهية القائلة: **تلخيص الخطاب خطاب آخر!**

ودون الدخول في تفاصيل أجزاء التلخيص المساقة تدليلاً على كفر المدعى عليه - إجلالاً لساحة العرض، وإحساساً بقيمة الوقت! - فما احتوته تلك التفاصيل قاطع الدلالة على أن وراءها، إما من أساء فهم النص وإمّا من لم يفهمه..

فالتحرر من (سلطة النص) ليس هو (التحرر من النص)، إذ النص في حد (ذاته) ساكن لا سلطة ولا سلطان له وهو بذلك يستمد سلطته أو (سلطانه) من خلال تفاعله مع بيئته.

وتفاعل النص مع قارئه أو الموجه إليه يخضع لعديد من العوامل، منها ما هو ذاتي ومنها ما هو خارجي، منها ما يتصل بفهم المعنى ومنها ما يتصل باللغة المعبرة عن المعنى. على أن وراء ذلك كله يوجد الإطار الفكري العام العامل في نطاقه النص بما يحتويه من نماذج إرشادية وقطيعات بين المراحل/إبستمولوجية - بما مؤداه أن سلطة النص ما هي إلا (مضاف بشري إلى النص)، فالنص - في الكتاب أو السُنّة - واجب القداسة، ومضاف النص فيهما - سلطة - لا قداسة له، إذ هو إنساني النشأة متغيّر الطبيعة.

فإذا ما كان (الشافعي) قد كرّس فكره لإلباس النصوص سلطانها - (سلطتها) - من خلال منظور لا يرى النص سلطاناً إلا في ما أضافته إليه (قريش) بما وراءها من بيئة، وفهم لغة، وثقافة ينحصر إطارها في ما احتواه مكانها من مكة - ناهيك بمنعزل الجزيرة بما يعج به من خيال وتواتر أساطير - فإنما يكون بذلك قد (جمّد) سلطان النص على أعتاب (القرشية) حائلاً بينه وبين خطاب جديد - متجدد - تفرضه طبيعة التنامي في المعرفة، نجتاز به - نحن المسلمين - إلى المستقبل دون استجداء من أحد!

تلك خلاصة - مقصّرة - لما قاله نصر أبو زيد في كتابه، ولو أن المتاح كافٍ لأوردنا بياناً وافياً لمحتوى مؤلفه المطعون عليه بالكفر - فربما توارت بعض الوجوه إن هي أدركت صحيح موقعها، أفهل يعيد الطاعنون القراءة، وقلوبهم خالية من الغلّ!.

بقيت إضافة تتعلق بالجزئية (ج) من البند (أولاً) تلك التي تنكر فيها الدعوى على المدعى عليه ما قاله رداً على حديث الشافعي عن الدلالة في النص مخطئاً له منظوره إلى الكتاب الكريم حين حاول فى

تلفيقية ظاهرة التدليل على أن كتاب اللَّه يحتوي حلولاً لكل المشاكل أو النوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع (ص 4 - صحيفة الدعوى) إذ ترى (الدعوى) أن في تخطئة (منظور الشافعي) كفر، على سند من أن الصحيح هو ما قال به الشافعي بدليل يسوقه المدعون من كتاب اللَّه في الآيتين الكريمتين: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ (النحل 89) ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾.. إلخ.

وفي سبيل رد تلك المغلوطة، فتلك (دعوة) نوجهها إلى أصحاب هذا الفكر بإعادة قراءة الآيات قرينة بأسباب نزولها من ناحية. ومن ناحية أخرى بإعادة (رصد) الدلالة في الجملة الباسطة سلطان دلالتها على البيان في الآية ونصها: وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين - للوقوف على حقيقة أن المراد بكلمة (تبياناً لك شيء) على اتصال بما محله الهدى والرحمة بما نطاقه (العقيدة) بعيداً عن (أبحاث الفضاء) و(هندسة الوراثة) اللتين لم يتنزل كتاب اللَّه لبيانهما!.

(مفهوم النص)
بين (السليم) و(السقيم)

عابرة..

ليس في الزمن الرديء وحده تكثر (الغوغائية)، وليس في الأميين وجدهم يكثر (الجهلاء).

مفتتح..

قرأت يوماً: وبما أنه ليس متاحاً، أو في نطاق المتصور، أن يقف الإنسان يوماً خارج (الكون) لإدراكه من نقطة خارجة عنه،

كذلك فمن غير المعقول أن يسعى الإنسان إلى الوقوف على حركة هذا الكون من خلال (علاقة) بينه وبين كون (آخر) ليس في المتاح الآني المعرفي تصور لوجوده، فليست هناك وسيلة لاقتحام هذا (الغموض) إلا بمحاولة الوقوف على مكوّناته. . فمن هو على علم (بطبيعة) الشيء ليس في حاجة إلى إدراكه (حسياً) كي يستطيع تفسيره (توماس كون - **بنية الثورات العلمية** - ترجمة شوقي جلال - عالم المعرفة - 168 ص 271).

وتعجبت (حين فكرت!) في لكيفية التي يحتفظ شريط السيليلون الممغنط (بالصوت) المسجّل عليه متسائلاً أيكون الصوت المسجل على (شريط الكاسيت) هو بذاته الصوت/ اللفظ الخارج من بين الشفتين (طبيعة) و(كنها)؟

ودخلت نطاق (الذهول) حين عرفت بأن (صفات) الكائن الحي - من طول وعرض ولون وشعر وأحداق، بل وصحة ومرض. . . إلخ، ما يميزه عن غيره - (مكتوبة) على (شريط مجهري) تحتفظ به (الخلايا) في جسده (!)، وكان مبعث الذهول أني طفت أتصور الكيفية (المكتوبة) بها تلك الصفات على الشريط (اللامرئيّ) مستبعداً عن التصور أن يكون (لون بشرة الزنجي) قد احتواه (شريطه الشفري) على هيئة (نقطة سوداء)، إذ كيف يكون الحال هو ذلك في احتوائية الشريط (اللولبيّ) حين يتعلق الأمر بطول (الكائن) أو (موروثه من الأمراض)، أيكتب على الشريط (مثلاً): طويل، ويصيبه في سن الستين (فالج)، وهل تتعدد (لغات الكتابة!) على شريط الشفرة بتعدد أماكن (إقامة) الكائن، فهذا شريط شفرة مكتوب بالعربية لأن صاحبه عربيّ، وذاك (ذاك) فرنسيّ. . إيطاليّ. . . إلخ، ما على الأرض من أجناس؟

فلما استطلعت الأمر من (متخصص) توقف رأسي عن (الدوار) إذ أدركت أن وراءه ما كنت أقيم به (العلاقة) بين (كون وكون آخر) من نقطة خارجة عن الكونين مستقرها في الرأس (الجاهل!) الذي قصر عن إدراكية (التغاير) بين ما بينهما العلاقة. فلما قرأت كتاب الدكتور نصر - المدعى عليه - **(مفهوم النص دراسة في علوم القرآن)** أشفقت على صاحبه غاية الإشفاق.. إذ كيف تصور وهو يضع كتابه أن الأرض قد خلت من جهلائها، بل كيف طاوعته نفسه أن يخاطب بلغة (الحاضر) عقولاً تعيش في (قبور) الماضي، تأبى أن تُسمَّى (الأسطورة) بالأسطورة!، إذ كيف (تنهار) دعائم الحلم السندسيّ المحلّق بالأسطورة في رحابه دون ردّ فعل؟

(أ) نعم: تصوّر أن اللوح المحفوظ يحتوي (كتاب اللّه) بذات (طبيعته البشرية) أسطورة.

فالوجود الإلهي في نطاق (مطلق) لا مجال فيه (لأبعاد) المحصور من (مكان وزمان وهيئة)، فاللّه - جلّ جلاله - إن استوى، فهو وحده الذي يعرف كنه هذا الاستواء (لوجوده هو الآخر في نطاق المطلق)، وإن قال (على العرش) فطبيعة هذا العرش هي الأخرى مطلقة لا يحتويها استيعاب كائن ليس من إمكانياته تصور المطلق أو إدراكه والخطاب في النص الكريم (استوى على العرش) شفري (لكنه) يحتوي على دلالتين، إحداهما: متصلة (بالمطلق) في كنه الخطاب، وتلك بعيدة عن التناول محجوبة عن (التصوّر)، إذ لا يحتوي المطلق أبعاداً (فوقية) أو (تحتية)، (محمولة) أو (محاطة)، وثانيتهما: متصلة بالمخاطب البشري تحليقاً به في نطاق أقصى التصوريّة (للعظمة) و(التفرد) و(الامتلاك) إبعاداً لهذا (المخاطب البشري) عن نطاق

المحجوب عنه من ناحية، ووصلاً له بهذا النطاق في حدود بشريته من ناحية أخرى. . .

غير أن السلف - بعض فقهاء الكلام - حين أضناهم الجهد في الوصول إلى المستحيل (اختراق المطلق) حاولوا (تصوره) في نطاق محصور الزمان والمكان والهيئة، فاكتظ (التراث) - ليس التراث من الدين - بتصوّر (العرش) على هيئة (كرسي)، كذلك بتصوّر (الحمل) و(الثمانية) على أبعاد مكانية تحتوي المعدود وتحدد مكانه، فاستقامت في الذاكرة (أسطورة) هي (الكفر) بعينه. وتلك ما حاول (الدكتور نصر) إمساكها والتنبيه على خطورة بقائها في (الخطاب الديني). . .

(ب) أيضاً. . (نعم)، فالقرآن المفرغ في الوجود الإنساني على (كنه) يغاير كنهه في اللوح المحفوظ، فهو (هو) في نطاق (المحصور) وهو (ليس هو!) في نطاق المطلق.

فإن تطاول الظن إلى الاعتقاد بأن تلك تناقضية، فأساس ذاك قصور الإدراكية، ولعل في التمثيل بالفارق بين (كنه) الصوت في الطبيعة و(كنهه) على شريط الكاسيت الحامل له، كذلك - صفات الكائن متمثلة في وجوده، إذ هي على طبيعة تغاير (رموزها) على الشريط الشفري - فتلك هي تلك، غير أنها في نطاق (الماوراء) ليست هي. . . أتقتلون رجلاً أن يقول ربي اللّه!. . .

فإذا ما كان هذا هو (الفكر) المؤسس عليه أن صاحبه قد كفر باللّه وارتد!، أفهل يكون وراء ذلك سوى سؤال نطرحه (لوجه اللّه): من الذي قد كفر؟

(ج) وفي ما يتعلق بالبند (ثالثاً) من صحيفة الدعوى، فإحجام المدعى عليه (عن الرد) على (قاذفيه) وراءه أنه يعيش (حضارة عصره)

- من ناحية، و. . (أنه) بَعُدَ الفارق بين (مكانته) و(مكان) من يطلبون الرد! من ناحية أخرى.

بعد كفاح مرير، وجود مضنية، اكتشف (علماء الأنثروبولوجيا: **أن الناس يتصرفون في إطار (ثقافتهم) الخاصة، وأن العملية التي يصنع بها الناس (طبائعهم) على صلة وثيقة بالأدوات التي يشكلونها لصياغة عوالمهم** (كافين رايلي - **تاريخ الحضارة** - ترجمة د/ عبد الوهاب المسيري - عالم المعرفة - 90 ـ ص 42).

وحيث يقع (النقص الوجداني) - المقدرة على أن تضع نفسك في موضع الآخرين - في نطاق ما يعطيه (فهم) المرء، و(استيعابه) للمشكلة المجابهة (المرجع السابق، ص 80) فإن الأكثر فهماً أقدر استيعاباً من ناحية، ومن ناحية أخرى - فهو وثيق الصلة بأدوات ما شَكل (عالمه)، على دراية بما تشكلت عليه (المشكلة المجابهة) من أدوات - بما يقيم في نفسه (ميزاناً) بين ما عليه (ذاته) وما عليه (الذات) في المشكلة المجابهة فيعطيه هذا الميزان (معيارية): أن يتصدى. . . أو أن (يهمل).

وحيث تفصح المعيارية - التصدي أو الترك إهمالاً للمتروك وعدم اكتراث به - عن النهج الواجب اتباعه في ساحة المقابلة بين الفكر (الموصوم) والفكر (الواصم) - ناهيك بطبيعة الوصمة أو مكانها من الصحيح واللاصحيح - فإن في إهمال الرد (المطالب به) أبلغ ما في الخطاب من رد على المطالبة تلك!.

(د) ولمن لا يعرف! مكانة (الردة) في حاوية ما استقر عليه القضاء وأجمع عليه الفقه - البند رابعاً من صحيفة الدعوى - فإجماع القضاء على غير ما أشارت إليه الصحيفة، وما قال به (فقهاؤها) لا

تعتد به الأحكام خارجة به عن نطاق الدليل (الشرعي).

فنطاق (ما استقرت عليه الأحكام في موضوع الردة) تأصَّل (قاعدياً) في رحاب محكمة النقض بقضائها بأن «الردة» من أمور ما يتصل بالعقيدة الدينية الذي تبني الأحكام فيها على (الإقرار بظاهر اللسان) ولا يجوز لقاضي الدعوى أن (يبحث) في (بواعثها) و(دواعيها).

- نقض 21/ 4/ 1965 - 16 - 80 - 896 - **مجموعة القواعد القانونية الذي قررتها محكمة النقض** - أحمد سمير أبو شادي القاعدة رقم (149) ص 86.

ونطاق الفقه مزيح عن ساحته عالم (المغني) و(الشرح الكبير) و(ما قال به عبد القادر عوده)، إذ يتأسس بناء المنتهى إليه في تلك (المستبعدات وغيرها كثير) على القاعدة (الكاذبة) النفعية المسماة بـ(إجماع المسلمين)، حيث لا يعرف تاريخ الإسلام الحق (إجماعاً للمسلمين) منذ البدايات - وحتى في رحاب اجتماع السقيفة لتولية أبي بكر الخلافة - (ملحوظة)، إذ كان ما بعد (حتى) صادماً، فللإفاقة يرجى بمن أصابته (الصدمة) الرجوع إلى (سليمان الطماوي - **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، دار الفكر العربي، ص 412) وليقرأ النص المُورد نقلاً عن مصدره الصحيح:

هنا لم يستطع عمر أن يمسك عن الكلام، فوقف قائلاً: «هيهات لا يجتمع اثنان في قرن. واللّه لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم. ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم، وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى الحجة الظاهرة والسلطان المبين. من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته،

إلا مدلٍّ بباطل، أو متجانف لإثم، أو متورط في هلكة؟».

فقال (الحباب) يرد عليه قائلاً:

يا معشر الأنصار، أملكوا على أيديكم، ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبوا بنصيبيكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتموه (فاجلوهم عن هذه البلاد) وتولوا عليهم هذا الأمر... فإن (بأسيافكم) دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين.. أنا جزيلها المحكّك، وعذيقها المرجب، أما واللّه إن شئتم لنعيدها جذعة!

قال عمر:

إذن يقتلك اللّه، فأجاب الحباب بل إياك يقتل، فانتضى الحباب سيفه فضرب عمر يده فسقط السيف فأخذه عمر ثم وثب على سعد بن عبادة. أ.هـ.

وإذا كان التاريخ يتحدث بأن بني هاشم وأنصارهم ترددوا في البيعة قائلين: الولاية لعليّ، حيث اجتمع سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، والمقداد، وعمار، والعباس، وابن العباس قائلين للناس: طبقوا الحكم الإلهي وأمر رسول اللّه فالولاية لعي (راجع - محمد منظور نعماني - **الصورة الإيرانية في ميزان الإسلام** - عبير للكتاب - القاهرة ص 50)، فاندفع الناس إلى عائشة يسألونها - ما ورد في الصحيحين من حديث عبد اللّه بن عون عن إبراهيم التيمي عن الأسود قال: قِيل لعائشة إنهم يقولون إن الرسول أوصى إلى علي، فقالت: بم أوصى إلى عليّ؟ لقد دعا بطست ليبول فيها وأنا مسندته إلى صدري فانحنى فمات وما شعرت، فيم يقول هؤلاء إنه أوصى إلى علي؟. (راجع - ابن كثير - **البداية والنهاية** - المجلد الثالث، ص 319 - دار الغد العربي، العدد 25).

فأين كان (الإجماع) آنئذٍ - والبدايات هي مشغول الساحة -حيث الجسد الكريم لرسول اللّه ما زال على فراشه لم يوار التراب!

فإذا ما جاء المدعون الآن يؤسسون لحكم شرعي على سند من (فقه) يعتد بمزعومة (الإجماع) كمصدر من مصادر الشريعة (في إنكار حجية الإجماع - راجع: (محمود شلتوت - **الإسلام شريعة وعقيدة**، ص 67 مشار إليه)، أيضاً: (الطيب النجار - **تيسير الوصول إلى عالم الأصول** - دراسات مقررة بكلية أصول الدين بالأزهر، ص 84)، أيضاً: (محمد أبو زهرة - **أصول الفقه**، ص 187 مشار إليه)، أيضاً: (محمد رشيد رضا - **شرح المنار**، ج 13 ص 41). أفهل يسمع لهم، أو أن يعتد (بفقههم) المؤسس عليه دعواهم؟

(هـ) والنتيجة المثارة في البند (خامساً من الصحيفة) أساسها فاسد وموطن الفساد في (بنائية) هذا البند أنه يرتب نتيجة لما لا أساس له، إذ يخلص إلى ما انتهى إليه دون العروج على ما بني عليه، فإن كانت الردة سبباً من أسباب الفرقة الزوجية فشرائط التفريق للردة هي ثبوت الردة أولاً ثبوتاً يقيناً لا يُتعدى فيه القانون - أيضاً ولا الدين - بما تحصل من نشب الصدور وقراءة الأفكار (!) (راجع - نقض 21/ 4/ 1965 - **مجموعة القواعد القانونية** - مشار إليه).

كذلك فما أشار إليه هذا البند من أحكام ارتكن إليها في بنائيته على انقطاع عن ساحة المعروض (بالدعوى الماثلة)، إذ الأحكام تلك - جميعها - قد صدرت في دعاوى أفصح المدعى عليهم فيها بالردة بأنهم خارجون عن الإسلام - إما لأنهم كانوا قد اعتنقوا الإسلام، وإما لأنهم غادروا إلى ديار أخرى فاعتنقوا جنسيتها وملّة أهلها تاركين إسلامهم على مرفئ شطآن المغادرة، وعلى من يريد اليقين في ذلك

أن يرجع لتلك الأحكام ليقف عن المغالطة التي استولد منها المدعون ما انتهوا إليه. فمن ذلك، ولكل هذه الأسباب، فالدعوى في نطاق موضوعها عارية من أساسها، حريّة بالرفض في كافة ما بنت عليه وما ابنبت إليه.

استدراكية، واعتذار

كنا - حين وضعنا الأساس لهذا الدفاع - قد خططنا لتناول الدعوى من جانبين: قانوني، ومعرفي فتناولنا الجانب الأول في ما انتهينا إليه على أمل بأنّ في الوقت ما يتسع لتناول الجانب الثاني غير أن ظروفاً قهرية استغرقت من الوقت ما كان مخصصاً لهذا الجانب فجاء الدفاع خالياً منه.. لذلك أكرر الاعتذار.

محامي المدعى عليهما
رشاد سلام

(6)

من اتحاد المحامين السوريين

تحية طيبة

وبعد، فإننا نحن المحامين الموقعين أدناه من القطر العربي السوري والذين يتابعون أنباء المحاكمة في الدعوى الغريبة المقامة من بعض المحامين باسم الدين ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد واتهامه بالردة، يسرنا أن نبعث عن طريق مجلتكم[1] بكتابنا هذا إلى المحكمة الناظرة في الدعوى وإلى الرأي العام كإعلان موقف ورأي في إجراء خطير أساء ويسيء إلى أمتنا وديننا، ويُحمّلُهُما وزر اتجاه ظلامي تخلصت منه البشرية في العصر الحديث، واستنكره الإسلام منذ بزوغ رسالته ومنذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة.

إن الرسول العربي رسول المحبة والسلام قد بلغ بأمانة وصدق رسالة ربه ليقول لكل الناس ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾. وليؤكد للجميع أنه ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ وأنه ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ

(1) أرسل الخطاب إلى مجلة روز اليوسف التي نشرت خبر عنه أو أرسلت نسخة من الخطاب للمؤلف.

تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ و﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ وغير ذلك كثير من الآيات الكريمة التي ضمن فيها «رب الناس، ملك الناس، إله الناس» لكل إنسان بمحض مشيئته واختياره، وعلى قدر عقله، أن يؤمن أو يكفر، وقال للكافرين: «لكم دينكم ولي دين». وبهذا كان الوحي صريحاً واضحاً في التأكيد على حرية الإنسان في الاعتقاد والإيمان... وبهذا لا يجوز لأحد أن يفرض آراء على غيره بالإرهاب والتهديد بالقتل... ومنع الاعتداء على حرية الإنسان مهما كان معتقده بشرط أن لا يكون هو من المعتدين...

إن هذه الرسالة السماوية الإسلامية البليغة تتفق تماماً مع ما وصلت إليه البشرية، بعد أكثر من ألف ومائتي سنة من تبليغ محمد (صلّى اللَّه عليه وسلّم) لها، بما سمّته إعلانات حقوق الإنسان وما أصبح شرعة للأمم المتحدة وشعاراً عالمياً مع نهاية هذا القرن العشرين...

ذلك هو الإسلام الذي ينطق به القرآن الكريم في مجمل أحكامه التي كرَّم فيها الإنسان وحفظ له حقه في التفكير والاعتقاد والتعبير، دون وصاية من كهنوت ولا رقابة من إنسان آخر، وفي ذلك كان سمو الإسلام وكانت عظمة رسالته التي خاطبت عقول الناس جميعاً مفترضة بهم فهم الرسالة دون حاجة إلى سلطة مشايخ، أو كهنوت متعصب يقيم مقاييس وموازين تحدد أوصافاً جاهزة للكفر، ومحاكمات تفتيشية يفصلونها ويعدونها بحسب مقاسات أفهامهم للمقدس التي لا يقبلون فيها حواراً ولا نقاشاً، ويعتبرون المعرفة والعلم حكراً عليهم، رغم صراحة النصوص بحق كل إنسان في الاجتهاد وفي الإيمان وحرية الاعتقاد...

إنه في الوقت الذي كان ينبغي فيه على العرب والمسلمين في جميع أقطارهم أن يستهدوا بنصوص القرآن المشار إليها لتأكيد حقوق الإنسان المطروحة كشعار عالمي مع نهاية هذا القرن العشرين، الذي توصلت فيه البشرية إلى اعتبار أن من أهم هذه الحقوق، حرية الإنسان في الضمير والمعتقد. وإنه في الوقت الذي كان ينبغي فيه على رجال الفكر، وعلى رجال الدين المخلصين له أنه يهتدوا بأحكام القرآن وأن يعملوا من خلال ذلك، على إزالة تلك الصورة الدموية البشعة التي يعرضها أشخاص نصبوا أنفسهم بأنفسهم أوصياء وكهنة وقضاة محاكم تفتيش تحت ذريعة الدفاع عن الإسلام، الإسلام الذي كان أول من حارب هؤلاء. . . إنهم بكل أسف، بمواقفهم هذه جعلوا من هذا الدينِ العظيم عرضة لانتقاد عالمي آخذ من أقوال وتصرفات هؤلاء المتعصبين، أن الإسلام دين دموي لا يصلح لهداية الإنسان بأكثر مما يصلح لقتل الناس، وأنه دين السيف والقتل والدماء، وليس دين الرحمة والموعظة الحسنة والإخاء بين الشعوب والقبائل ليتعارفوا أن أكرمهم عند اللّه أتقاهم.

إن الدعوى الغريبة المقامة ضد الدكتور نصر حامد أبو زيد، بالتفريق بينه وبين زوجته بتهمة الارتداد عن الدين، لمجرد استعماله لعقله وعلمه مجتهداً بتفسير النصوص والأحكام، تعبّر عن مأساة حزينة تردى فيها مجتمعنا العربي والإسلامي، وعن إرهاصات فكر ظلامي يعدو بالمجتمع العربي القهقرى إلى عصور القرون الوسطى، حيث كان كهنة الدين لا يعرفون وسيلة لفرض آرائهم سوى وسيلة البتر والحرق، وحيث كان الإسلام في ذلك الحين يشدد على أنه لا إكراه في الدين. . وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

إننا ونحن نشعر بعمق المأساة وبوحدة المصير العربي نبارك ونؤيد الأقلام الحرة في مصر وفي جميع الوطن العربي التي تتصدى لهذه المأساة ونشكر المنابر الصحفية والإعلامية الحرة التي تكشف وتعري الأفكار الظلامية الدخيلة على الإسلام والمناقضة لحقوق الإنسان ونعلن من على صفحات هذه المجلة، إننا كمحامين عرب مسلمين مارسنا ونمارس الدفاع عن الحق والعدل وملتزمين بهموم أمتنا العربية، متطوعون للدفاع في قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد لأن في الدفاع عن قضيته وحريته دفاعاً عن الإسلام الحق وعن العدل وعن حقوق الإنسان.

إن ثقتنا بالقضاء العربي في مصر الذي عرفنا فيه مواقف جريئة تتفق مع منطق الحياة والعصر وحماية حقوق الإنسان، تجعلنا مطمئنين على أن حكمه في هذه الدعوى الغريبة سوف يكون منسجماً مع تاريخه في الحرص على العدل والمنطق السليم وفي إفحام الانكشارية الدينية المزايدة والمبتزة باسم الدين. وإننا لواثقون أيضاً أن نتيجة هذه الدعوى لن تكون سوى البرهان القاطع على أن التكفير باسم الدين، وأن الإرهاب الفكري والمادي دخيل على حضارتنا وديننا وقِيمنا الإنسانية. إننا نعتز بوجود أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد ممن يستعملون عقلهم النير لإيضاح أن الدين ليس هو ذلك الموجود بخطاب الجهلة المدعين بالتدين واحتكار المعرفة... وإنما الدين هو النص الديني الموحى به بعد تحليله وفهمه فهماً علمياً صحيحاً يمنع عنه أي لبس وينفي عنه ما لحق به من خرافات ويستقي ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية. إن الإسلام الذي أعلن حرية الضمير والاعتقاد للناس وحرم وجود كهنوت متعصب يفرض آراءه

بالحديد والنار على الناس، يؤكد أن اللَّه عزَّ وجلَّ لم يجعل محمداً وكيلاً عن عباده (قل لست عليكم بوكيل)، فكيف يسوغ في منطق الدين وفي منطق حقوق الإنسان أن ينصب بعضهم لنفسه بنفسه وكيلاً عن اللَّه وعن دين اللَّه. . . ويحرم على الإنسان العاقل المفكر حرية البحث العلمي، ويصادر العقل ويزرع الحقد والإرهاب باسم الدين البريء في جوهره من كل ما يقولون؟

إننا إذ نرجو نشر رسالتنا هذه باعتبارنا محامين متطوعين عن الدكتور نصر حامد أبو زيد نأمل إعلامنا عن موعد الجلسة القادمة وكفالة حقنا بالدفاع في هذه القضية التي هي قضية العروبة والإسلام. . . وقضية حقوق الإنسان وحريته في الاعتقاد والتفكير. المكفولة بالدين وبشرعة الأمم المتحدة ودساتير الدول العربية.

مع الشكر والاحترام.

توقيعات

(7)

بسم الله الرحمن الرحيم
محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة (11) شرعي كلي الجيزة
مذكرة

بدفاع الدكتور/ نصر حامد أبو زيد والدكتورة/ ابتهال يونس.

ضد

الأستاذ/ محمد صميدة عبد الصمد المحامي وآخرين.

في القضية رقم 591 لسنة 1993.

المحدد لنظرها جلسة 16/ 12/ 1993م.

* الدفع بعدم جواز البحث في حقيقة الاعتقاد الديني:

* حيث إن طلبهم التفريق بين المدعى عليهما الأول والثانية لردة الأول يعني أنهم قد حسموا بداءة أمر ارتداد المدعى عليه الأول واعتبروه مرتداً يجب التفرقة بينه وبين زوجه، وهو ما يمثل نوعاً من المصادرة على المطلوب، لأن المحكمة الموقرة قبل أن تجيب المدعين لطلبهم عليهم أولاً أن تحكم بردة المدعى عليه الأول.

* وقد استقرت مبادئ محكمة النقض على عدم جواز البحث والتفتيش في حقيقة الاعتقاد الديني لأي مسلم طالما أنه بحسب الظاهر

يدين بالإسلام. ومما يؤيد هذا أن كل السوابق القضائية التي حكم فيها بالتفريق بين زوجين لردة أحدهما كانت الردة فيها ثابتة وقاطعة بإقرار الشخص نفسه المدعي بارتداده، وبالتالي لم تتحر أياً من المحاكم التي أصدرت أحكاماً بالتفريق في تلك السوابق للبحث في العقيدة، إذ هي واضحة وظاهرة بالإقرار. أما بالنسبة إلى الدعوى الماثلة أمام عدالتكم فالأمر يختلف تماماً، فالمدعى عليه الأول في دعوانا يعمل أستاذاً مساعداً للدراسات الإسلامية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب منذ ما يقرب من عشرين عاماً.

* وفي إطار البحث العلمي والدراسات قام بتأليف عدة مؤلفات في التراث الديني الإسلامي، فإذا بالمدعين يقتطعون جملاً من هذه المؤلفات ويجتزئون عبارات من سياقها في تلك الكتب ليفهموها فهماً خاصاً لا تقوله الكتب التي ألفها المدَّعى عليه الأول - حتى لو قرأت بعيداً عن سياقها - توصلاً لتكفير مسلم بأي وسيلة انقياداً لأحقاد نفسية.

* وقد جاء في باب المرتد في كتاب **مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر**، المجلد الأول ص 680 (للفقيه المحقق عبد اللّه بن الشيخ محمد بن سليمان) أن ركن الردة هو إجراء كلمة الكفر على لسان بعد الإيمان ولم يحدث قط أن نطق المدعى عليه الأول بكلمة الكفر أو حتى أتى فعلاً يعد كفراً حتى يفرق بينه وبين زوجته باعتباره مرتداً.

* ولا ينهض صحيحاً القول هنا بأن المدعى عليه الأول صدرت منه كتابات يفهم من قراءتها أنها خروج على الإسلام لأن مفاهيم الناس تتفاوت فما يراه واحد خروجاً يرى فيه آخر غير ذلك.

* وقد احتاط الفقهاء نهاية الاحتياط في عدم تكفير المسلمين واستناداً إلى مذهب الحنفية لا يفتي بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في عدم كفره رواية ولو ضعيفة. فما بالنا ونحن أمام رجل مسلم يسعى إلى تدعيم الإسلام والتمكين له على أسس من المعرفة العلمية والعقل.

رجل قضى ما يربو على عشرين عاماً في محراب دراسة الإسلام وتدريسه والنهوض به في مواجهة كل ما يسيئ إليه.

* فيأتي الأساتذة المدعون ليوجهوا إليه ما يشوه فكره ويقلب مفاهيمه ثم يرمون مسلماً ومسلمة بالكفر من غير بينة.

بناء عليه

* ومع حفظ الحق في الدفاع الموضوعي وكافة الحقوق الأخرى.

* يلتمس المدعى عليهما من عدالة المحكمة الموقرة الحكم بقبول الدفع المبين بصدر هذه المذكرة والحكم به.

وكيلة المدعى عليهما

صفاء زكي مراد

المحامية

(8)

محكمة الجيزة الابتدائية

الدائرة 11 شرعي
مذكرة

بدفاع/ الدكتورة ابتهال يونس مدعى عليها ثانية

ضد

الأستاذ/ صميدة عبد الصمد المحامي.

وآخرين مدعين

في الدعوى رقم 591 لسنة 93 شرعي كلي الجيزة

المحدد لنظرها جلسة 16/ 12/ 1993.

الوقائع:

أقام المدعون - وهم نفر من أحاد الناس - الدعوى الماثلة بطلب تفريق المدعى عليه الأول، زوج المدعى عليها الثانية، عنها، بزعم - لا يقين عليه ولا سند له - أنه قد ارتد عن الإسلام، وما دام قد ارتدّ - حسب تصورهم - فإن زواجه بها قد انفسخ، مما يتعين معه والحال كذلك التفريق بينهما..

ولما كان من ظاهر الحديث - أن هؤلاء المدعين لا صفة لهم

في حديثهم أو في ما يطلبون - فقد ارتكنوا على دعاوي الحسبة، تلك التي تبيح لهم حسب تصورهم أن يقيموا مثل هذا الدعوى مدعين أنهم يدافعون عن حق من حقوق اللَّه «وهو» حل مباشرة النساء وحرمتها» ذلك الذي يجب على كل مسلم أن يحافظ عليه ويدافع عنه..

وهكذا يحاول المدعون، إثبات أنهم في دعواهم هذه، وحسب زعمهم، إنما يدافعون عن المدعى عليها الثانية، ويطلبون التفريق بينها وبين زوجها المدعى عليه الأول، حماية لها ودفاعاً عنها، الذي هو حماية عن حقوق اللّه دفاعاً عنها:

والحق أن المدعى عليها الثانية، تدرك أن زوجها - المدعى عليه الأول - هو المستهدف من هذه الدعوى، فالمدعون وقد اتخذوا من هذه الدعوى مطية ووسيلة..

ليس لحمايتها - حسب زعمهم المعلن،

وليس دفاعاً عن حق من حقوق اللَّه تعالى - كما يدعون،

بل افتئاتاً عليه - على زوجها المدعى عليه الأول،

لا دفاعاً عن حق، بل تحقيقاً لأغراض أخرى لا يخفونها إلا عن هذه المحكمة، لكن يجهرون بها في كل ساحة وبكل لسان، فأهدافهم والتي لا يمكن لهم تحقيقها إلا بواسطة هذه الدعوى، سيؤجل الحديث عنها إلى صفحات لاحقة..

هذا هو الحديث وهذا هو أصل الموضوع وفرعه..

فالدعوى الماثلة، نصيبها من القانون قليل، وأهدافها خارج المحاكم أكبر وأعظم، وما استعمال القانون ودعاوى الحسبة والمحاكم، إلا أدوات لتحقيق أهداف غير قانونية وغير مشروعة.. على النحو الذي سيبين في ما بعد..

وبما أننا قد أجبرنا على الولوج في ساحات المحاكم، فلا سبيل لنا ولا ملاذ لحمايتنا إلا القانون والدستور. . ويبقى الحديث عن ملابسات الدعوى وظروف رفعها والغايات الحقيقية منها ولها، حديثاً تالياً - رغم أهميته، يتقهقر إلى الصفحات الأخيرة من هذه المذكرة. .

والتي لما فيها ولما ستجده المحكمة من أسباب أفضل، سيتحقق للمدعى عليهما معاً السلام والأمان والعدل والحق. .

الدفاع:

وقبل إبداء الدفاع الموضوعي، ينضم الدفاع عن المدعى عليها الثانية إلى كل الأساتذة المحامين الحاضرين في هذه الدعوى عن المدعى عليه الأول وعن الخصوم المتدخلين، في كل ما أبدوه من دفوع ودفاع، باعتبار أن الدفاع في هذه الدعوى وحدة واحدة تستهدف بكل شخوصها الوصول إلى إعمال صحيح القانون برفض الدعوى. .

وبعد ـ

أولاً - تتمسك المدعى عليها الثانية، وهي زوجة المدعى عليه الأول، بالدفع بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة ولانعدام المصلحة القانونية المشروعة. .

فهؤلاء المدعون، في ما قاموا به من تطفل على حياتها الشخصية وحرمتها، وفي ما زجوا أنفسهم فيه وزجوا بها فيه من حديث عن أدق أمورها الخاصة، بطلب تفريق بينها وبين زوجها، لا يقوم على سند من قانون أو من شريعة، وليس لهم صفة في ما يتمسكون به، فردة زوجها أمر غير قائم ولا سند عليه، بل ولا مجال أو مبرر لديها للحديث فيه والخوض به، وهم - هؤلاء المدعون - لا يملكون صفةً

تتيح لهم إقامة مثل هذه الدعوى أو تبرر لهم الحديث فيها، ودعاوى الحسبة، تلك التي تبيح الدفاع عن حقوق اللّٰه، لا تصلح وسيلة لهم أو تمنحهم صفة قانونية تمكنهم من إقامة مثل هذه الدعوى. . .

فقد نصت المادة الثالثة من قانون المرافعات على أنه «لا يقبل أي طلب أو دفع لا يكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون».

ومن ثم فقد تطلب القانون لقبول الطلب أو الدفع:

توافر المصلحة لصاحبها، بل وتكون مصلحة يقرها القانون. .

وليس في الأوراق - بخصوص الدعوى الماثلة أي مصلحة قائمة للمدعين، يدافعون عنها بإقامة هذه الدعوى، فالادعاء بأن مصلحتهم القائمة والمبررة لرفع الدعوى هي «الدفاع عن حق من حقوق اللّٰه» ليست ظاهرة في الأوراق، لأنه وحتى تتوافر لهم هذه الصفة ألا وهي أنهم المدافعون عن حق من حقوق اللّٰه، لا بدَّ لهم أن يثبتوا أن هناك من ينتهك ذلك الحق ويخالفه، وهو ما لم يثبت في هذه الدعوى - مع الاحتفاظ بكافة حقوقنا في مناقشة ودحضث ما قد يجدُّ ويثبت أثناء تداول هذه الدعوى - فالمدعى عليه الأول، ليس بكافر أو مرتد أو مغير لدينه، بل هو مجرد افتراض، يجاهد المدعون من أجل إثباته - ولم تثبت - ومن ثم تنعدم مصلحتهم القانونية التي تبيح لهم قانوناً إقامة الدعوى مما يجعل عدم قبولها أمراً يصادف صحيح القانون. . . لكن لهم مصلحة واقعية، تلك التي يخفونها عن المحكمة في أوراقهم، ويدعون بغيرها، والتي يستخدمون القانون والمحكمة والدعوى ذاتها لتحقيقها، وهي منع المدعى عليه الأول من التدريس في الجامعة. . وما نقرره هنا ليس استنتاجاً أو تصوراً بل هو الحقيقة المتوارية وراء كل الادعاءات غير الحقيقية الملفقة. .

وهو ما ورد بالنص على لسان المدعي الأول وعبّر عنه بوضوح في حديثه لمجلة المصور الصادرة في 19/ 12/ 1993 عدد رقم 2606 ص 60 ـ إذا قال «لم يكن أمامي من وسيلة لكي أثبت قانوناً وبحكم قضائي ارتداد الدكتور نصر لكي نمنعه من التدريس في الجامعة. إذن هذا هو الهدف الذي بسببه أقام المدعي الدعوى الماثلة، وهذه هي المصلحة القائمة التي دفعته لإقامة الدعوى الماثلة لتحقيقها. .

فهذه هي المصلحة الحقيقة والدافع لهم على إقامة هذه الدعوى. .

ولكن هل هي مصلحة مشروعة يقرها القانون، هل يقر القانون أن يستخدمه المدعون وسيلةً - بزعم الادعاء بدفاعهم عن الدين وعن حقوق اللّه - ليس لغرض إلا منع المدعى عليه الأول من التدريس في الجامعة، أي منعه من عمله المشروع. . الإجابة واضحة لا تحتاج إلى طويل الحديث، فتلك المصلحة التي هي المحرك الرئيس، والدافع الحقيقي والوحيد للمدعين، غير مشروعة ومخالفة لصحيح حكم القانون. . فهي مصلحة لا يقرها القانون، لأنها ترمي إلى تحقيق أهداف غير مشروعة هي منع المدعى عليه الأول من ممارسة عمله الذي يقوم به في الجامعة. .

* وما دام غرضهم من رفع الدعوى وإقامتها، هو استخدام حكم هذه المحكمة، بعد صدوره ليس لإحكام التفريق بين الزوجة وزوجها - كما يدعون دفاعاً عن حكم اللّه وحقوقه - بل لمنع المدعى عليه الأول من العمل بالجامعة. . فقد باتت مصلحتهم الدفينة تلك التي - وبعد وضوحها - تحول بينهم وبين مباشرة هذه الدعوى لأنها مصلحة غير مشروعة لا يقرها القانون، مما يجعل الدفع بعدم قبول دعواهم -

والمبدى من المدعى عليها الثانية - أمراً يصادف صحيح القانون وخليقاً بالقبول. .

قال تعالى ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (سورة الكهف: 103-104) صدق الله العظيم. .

ثانياً ـ تلتمس المدعى عليها الثانية من المحكمة الموقرة التفضل برفض الدعوى وإلزام رافعيها بالمصروفات وأتعاب المحاماة على سند من:

أن أحكام القانون المصري جاءت خلواً من أي نص يبيح لأي جهة أن تحكم على ما يعتقده المواطن تنقيباً وبحثاً عن بواطن نفسه وسرائرها وصولاً إلى صحة إيمانه أو كفره أو ارتداده. .

فالقانون المصري لا يعرف معنى الردة ولا كيفية إثباتها، فإن كان الأمر كذلك، فإن هذه المحكمة مسيجة بنصوص القانون الصحيحة، يمتنع عليها البحث عن ردة المدعى عليه الأول من عدمها، سيما أنه لم ينكر دينه أو يدعي خروجه عنه، أو انقلابه عليه. .

بل إن المدعين، وهم بصدد إثبات دعواهم، ارتكنوا على مقتطفات من بعض كتابات المدعى عليه الأول، باجتزائها عن سياقها، محاولين بذلك الخلط المتعمد، الوصول إلى ما يستحيل الوصول إليه، استنطاقاً للمدعى عليه الأول بما لم يقله، بارتداده وخروجه على الدين. . ولو أنهم عرضوا أعماله في كمالها وسياقها المكتمل لتغيّرت المعاني وتعذر الاستنطاق، لكنهم عن عمد شوهوا ما يقوله وصولاً إلى نتيجة لا يمكن الوصول إليها لو استقام عرضهم.

* وما دام القانون المصري لا يعرف سبيلاً، ولم ينظم طريقاً

للقول بردة أي مواطن، وما دام إثبات الردة أمراً ليس منوطاً بهذه المحكمة تناوله، وما دامت الردة علة التفريق، وما دامت الردة غير ثابتة وغير ممكنة الثبوت إلا بالإقرار - من الشخص المنسوبة إليه - أو بوثيقة رسمية تثبت خروج ذاك الشخص على الإسلام ودخوله في دين آخر - وهذا وذاك لم يحدث. . فتكون العلة منتفية، وإن انتفت العلة «الردة» استحال التفريق «النتيجة اللاحقة لثبوت الردة». .

ولا ينال من ذلك، ما أورده المدعون من إشارة إلى بعضٍ من أحكام محكمة النقض، فتلك الأحكام تعالج غير ما نحن بصدده، ولو أنه يشبهه، والشبه غير التطابق والتماثل، فهم قد أوردوا الإشارات إلى تلك الأحكام للقياس بأحكامها على وقائع هذه الدعوى، لكن وكما يُقال في مثل هذه الحالات قياس مع الفارق، لأن المدعين وعلى النهج ذاته يسيرون، بطريقة «لا تقربوا الصلاة»، فتلك الأحكام تفرق بين أزواج غيَّر أحدهم دينه وخرج عن أحكام الإسلام، إما بإقراره وإما في وثيقة رسمية وعلى نحو لا مجال لدحضه، فاعتبرته المحكمة العليا قد ارتد، وطبقت عليه التفريق. .

ولكننا في هذه الدعوى، أمام حالة مختلفة ووقائع مغايرة، فالمدعى عليه الأول أستاذ جامعي مسلم، يدرِّس ومنذ قرابة العشرين عاماً في قسم اللغة العربية، الدراسات الإسلامية، متخصصاً في علومها، باحثاً في أحكامها، لم ينكر إسلامه، أو يخرج عنه، أو يجهر بانتمائه إلى غيره، بل يتمسك به ويدافع عنه باجتهادات لم تَلْقَ قبول بعضهم للاختلاف مع مضمونها، فاعتبروا كتاباته، هي ذاتها دليل ردته، وهو دليل واهٍ فاسد، لأنه رأي متعسف شخصي. أياً ما كان تقديرنا لذلك، فإن المحكمة ونحن بصدد هذه الدعوى، يمتنع عليها

التنقيب في نفس المدعى عليه الأول، لما أعلنه وكرره بتمسكه بدينه والتزامه به. فإن كان الحال كذلك، فنعود إلى تكرار أن الاستشهاد بأحكام النقض سالفة البيان، يكون غير ملزم وغير ممكن لأن تلك الأحكام - وطبقاً لوقائع الدعاوى التي صدرت فيها - ارتكنت على ردة ثابتة «بتغيير الدين أو إنكاره أو ثبوت الخروج عليه بإقرار أو وثيقة رسمية» للحكم بالتفريق، لذا يلزم تكرار أنه قياس مع الفارق، فمحكمة النقض لم تبحث عن ثبوت الردة ولم تحاول إثباتها، بل قصر دورها على الحكم بما يترتب على ثبوت ذلك بعد ثبوته..

وبإعمال ما تقدم على وقائع الدعوى، تكون هذه الدعوى «دعوى التفريق بين الزوجين» قد رفعت قبل الأوان، لعدم إقرار المدعى عليه الأول بتغيير دينه أو خروجه عليه، بل وتمسكه به ودفاعه عنه والتزامه بأحكامه.. وهو أمر لازم ثبوته للحديث، بعده ولاحقاً عليه، عن دعوى التفريق..

ولا يجدي للرد على هذا، ولا ينال منه، ما يحاوله المدعون، ألا وهو إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات ردة المدعى عليه الأول، مستهدفين الاستشهاد بآراء بعض الفقهاء أو الشيوخ، أو من يرونهم متخصصين للحكم بردة الآخرين، وهم هؤلاء الذين يرى فيهم - المدعون - حكاماً على اجتهادات المدعى عليه الأول وكتاباته..

وعلينا هنا أن نتذكر ما قاله علماء الفقه في المدرسة المستنصرية وقت أمر الخليفة المستعصم بأن يقصروا دروسهم على أقوال الأئمة قبلهم ولا يدرسوا كتاباً من كتبهم لتلاميذهم.. وقتها قال شهاب الدين الزنجاني أستاذ المذهب الشافعي وعبد الرحمن اللمغالي أستاذ المذهب الحنفي «إن المشايخ كانوا رجالاً ونحن رجال» أي جميعهم

بشر لهم الملكات نفسها والقدرات والعلم ومكنة الاجتهاد. .

فمن هم هؤلاء الذين يملكون، وفقاً لآرائهم أو علمهم، أن يحكموا على علم المدعى عليه الأول باعتباره كفراً أو ردة، أليسوا رجالاً مثله، قد يصيبون وقد يخطئون، مثله مثلهم مثل كل البشر. .

وفي هذا نحيل إلى مذكرة الأستاذ/ خليل عبد الكريم، في ما استشهد به وأورده من آراء فقهية وأحكام قانونية، تنتهي جميعها إلى عدم جواز الارتكان على شهادة هذا أو ذاك لإثبات ردة أو تأكيد كفر، وذلك باستنباط تلك المعاني على خطورتها وشدة إثارها - مهما كانت درجة علم المستنبط أو تصوره لعلمه - من اجتهادات علمية لآخر، يتمسك بدينه وبآرائه واجتهاداته وبحوثه نافياً عنها التناقض مع الإسلام، بل يراها - وله أجران إن أصاب - صحيح الإسلام. .

وفي هذا الشأن أيضاً نحيل إلى الدفع المبدى من الأستاذ/ أحمد عبد الحفيظ في مذكرة دفاعه والذي يدفع فيه بعدم جواز إحالة الدعوى للتحقيق باعتبار أن «الاعتقاد الديني مسألة نفسانية، لا يسوغ لقاضي الدعوى التطرق إلى بحث جديتها أو بواعثها أو دوافعها «وأيضاً أن الإسلام يكفي فيه مجرد النطق بالشهادتين والإقرار به دون حاجة إلى إشهاره رسمياً أو إعلانه».

وما دام المدعى عليه الأول، قد أقر وما زال بإسلامه، فلا مجال لإحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خلاف إقراره. . والقول بغير ذلك خطأ بيِّن ومخالفة صريحة لأحكام صريح القانون. .

يبقى لنا حديث قصير من باب التزيد وهو حديث أفاض فيه الزملاء ألا وهو اختصام شيخ الأزهر مكن المدعين بفرض - طبقاً لما ورد في صحيفة الإدخال - إبداء الرأي الشرعي في أقوال المدعى عليه

الأول نصر حامد أبو زيد المبينة في هذا الإعلان وفي غيرها مما تضمنته كتبه سالفة البيان ولنا في هذا قولان:

الأول - الإشارة إلى نص المادة 117 مرافعات وما بعدها، بحثاً عن صحة الاختصام الذي قام به المدعون، ولن نطيل هنا فالمحكمة أدرى بصحة شروط الاختصام، وهي غير متوافرة في حالة اختصام الأزهر، لأنه لن يصدر عليه الحكم بالتفريق، أو يصدر في مواجهته، ولأنه لن يقدم ما تحت يده ويتعذر الوصول إليه إلا بإدخاله في الدعوى، فالأزهر وطبقاً لصحيفة الإدخال، طلب منه إبداء الرأي، والخصم لا يبدي آراء، ولا يجوز هنا القول بإدخاله في الدعوى باعتباره خبيراً منوطاً به تقديم الآراء وتحرير التقارير، لأن الخبراء لا يدخلون في الدعاوى وليسوا أطرافاً فيها. ولأن المحكمة لم تقضِ من تلقاء نفسها بإدخاله، لانعدام صلته بالدعوى..

فذلك الإدخال لمؤسسة الأزهر إنما يُعَدّ عملاً دعائياً، شأنه شأن كل الأحاديث الصحفية والتقاط الصور التي تتم خارج قاعة الجلسة وفي ردهات المحكمة، لا علاقة له بصحيح القانون، لانعدام شروط صحة الاختصام، تلك الشروط القانونية التي لا تعرف المحكمة إلا الحديث عنها وفيها..

الثاني - أنه إذا كان القانون المصري، لم يعرف سبيلاً لإثبات الردة، بل ومنع على مؤسساته القضائية الخوض فيها، واكتفى بأن نظم ما يتبع ثبوت تلك الردة - بالطرق سالفة البيان - من أحكام، فهو قد منع ذلك الأمر والخوض فيه على كل المؤسسات والأشخاص، فليس لأي جهة كانت أن تنقب في النفوس بحثاً عن صحيح المعتقد، سواء

تم ذلك بإبداء الرأي الشرعي أم غيره، فما دام القانون لا يعرف ذلك الأمر ولم ينظمه، فليس لأحد الالتفاف على إرادة المشرع، للوصول إلى ما حجب القانون الخوض فيه بأي مسمى أو تحت أي زعم.. والقانون المصري هنا كان متسقاً مع أحكام الدستور الحامي لحرية العقيدة وحرية الاعتقاد..

ومن ثم فإن أي محاولة للوصول إلى إثبات - ما يسمى بالردة - قسراً باستنطاق المراد إثباته عليه وصولاً إلى تأكيدها أو باستنطاق الآخرين وصولاً إلى النتيجة نفسها إنما يعد عملاً مخالفاً للقانون وللدستور، لا يجوز الخوض فيه اتفاقاً وأحكامِ صحيح القانون واحتراماً لنصوص الدستور..

ويلاحظ هنا أن المدعين، ورغم انتباههم إلى ما تقدم، حاولوا في عريضة دعواهم الرد على ذلك بالقول إنه «لا يصح التذرع في هذا الخصوص بأن الدستور يكفل حرية العقيدة فهذه مقولة حق يُراد بها باطل وقد استقر القضاء المصري بجميع درجاته استقراراً مطلقاً على أن إعمال آثار الردة حسبما تقررت في فقه الشريعة الإسلامية ليس فيها ما يخالف أحكام الدستور وليس فيه أي مساس بحرية العقيدة أو المساواة بين البشر في الحقوق والواجبات، وذلك أن هناك فرقاً بين حرية العقيدة والآثار التي تترتب على هذا الاعتقاد من الناحية القانونية، فكل فرد حر في اعتناق الدين الذي يشاء في حدود النظام العام أما النتائج التي تترتب على هذا الاعتقاد فقد نظمتها القوانين ووضعت أحكامها، فالمسلم تطبق عليه أحكام الشريعة الإسلامية»، ثم استطرد وانتهى إلى أنه «على ذلك تكون أحكام الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بالمرتد عن الإسلام هي الواجبة التطبيق باعتبارها قاعدة

متعلقة بالنظام العام على ما سبق بيانه وليس فيها مس بحرية العقيدة أو المساواة بين المواطنين.

إن المدعين في ردهم التزموا بمنهجهم الواضح في صدر العريضة، ألا وهو لي عنق الكلمات واستنطاقها بغير ما تعني وتقصد...

وبصرف النظر عن الرأي في أن أحكام الشريعة الإسلامية هي الواجبة التطبيق على المرتد، وبصرف النظر عن أن ذلك يتفق وأحكام...»:

1 ـ عبارة منتزعة من سياقها في كتاب **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** تقول: «وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان».

واضح من هذه العبارة أنها لم تشر لا من قريب ولا من بعيد إلى نصوص القرآن والسنة، إلا أن المدّعين يعتسفونها، وقد نزعوها من سياقها الذي لا تُفهم إلا في ضوئه وعلى هدى منه، لِيُنْطِقوها بما لم تقله وما لم تنطقه مستنتجين استنتاجاً غريباً يؤسسون عليه حكماً أغرب هو أنه: «لا معنى للتحرر من سلطة القرآن والسنة إلا الكفر بما فيهما من أحكام وتكليفات»!! فهم يفترضون عند أنفسهم أن المقصود بالدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص هو التحرر من سلطة نصوص القرآن الكريم والسنة، وهو فهم غريب وتأويل مريب لم يقله المؤلف ولم يشر إليه لا من قريب ولا من بعيد، لا في هذا الكتاب ولا في سواه، وهو ما يجعل الاتهامات المؤسسة على هذه العبارة باطلة

ومحض ادعاء وقذف دون سند أو بينة، فهي ادعاءات متولدة إما عن قصد مسبق للإساءة والطعن والتشهير أو عن سوء فهم وجهل بالمصطلحات والمفاهيم في المجالات المعرفية التي تنتمي إليها ولدى أهل الاختصاص. فمع افتراض حسن النيّة يكون هذا الاستنتاج وليد جهل بما يعنيه علم النص ودلالة هذا المفهوم «النص» في مجاله المعرفي ولدى أهل اختصاصه. فهناك علم كامل حوله مكتبة علمية كاملة يسمى «علم النص» أو هذه المحكمة، بالقول بتفريقهما على سند سبق مناقشته، إنما كانوا يستهدفون غير ما يظهرون، ممارسة لإرهاب على المدعى عليه الأول، عله يصمت ويكف عن اجتهاده في عمله، فإن لم يصمت فممارسة لتحريض الآخرين عليه، هؤلاء الغائبة عقولهم والذي يتصورون أنهم يملكون الحق ليس في الاختلاف مع الآراء، بل في نفي المختلفين ومصادرة آراءهم، إما بالإسكات القسري والحيلولة بينهم وبين الوجود، سواء تمّ ذلك بالنفي المعنوي، مثلما يستهدف المدعون حرمان المدعى عليه الأول من عمله في الجامعة، بحرمان تلاميذه من علمه، أو بالتصفية الجسدية والقتل، والأمس ما زال قريباً. .

وهو عمل لا شأن للقانون به، بل هو خروج على القانون ذاته وعلى الشرعية نفسها. .

فما يستهدفه المدعون، عمل سياسي، يطمحون به إلى سيادة وسيطرة منهجهم - بما فيه وما عليه - قسراً على المجتمع. . وإذا كانوا اليوم يطالبون بالتفريق جزاء الردة - غير الثابتة وغير المتحققة - فغداً سيطالبون بالقتل جزاء الردة، مؤيدين بفتاوى جاهزة، سبق لها أن صاحبت طلقات الرصاص وباركتها. .

إن الدكتور/ نصر حامد أبو زيد - المدعى عليه الأول - أستاذ متخصص في مادته، غزير في إنتاجه، عالم في مجاله، وكم لاقى العلماء من عنت الجاهلين وافتئاتهم، لكن ولأنه لا يصح إلا الصحيح لا يبقى إلا قول اللّه تعالى ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ سورة الأعراف 7: 199 وقوله تعالى ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ سورة الفرقان 25: 63. . صدق اللّه العظيم. .

المحكمة الموقرة

ما زال الحديث في القانون قليل، ولكن هل ما يحدث فيه من القانون كثير. .

لذلك ولكل ما تقدم

تلتمس المدعى عليها الثانية، وهي تتمسك بزوجها المدعى عليه الأول، نافية عنه ما يريدون إثباته، عالمة عنه ما يضمره وما يظهره، متيقنة من صحيح إسلامه وقوة إيمانه، مدركة صحة ما يسعى إليه من إعلاء لصحيح الإسلام، موقنة مشقة الجهد الذي يبذله والعمل الذي يقوم به، تلتمس من المحكمة الموقرة رفض الدعوى وإلزام رافعيها بالمصروفات وأتعاب المحاماة. . .

وكيلة المدعى عليها الثانية

أميرة بهي الدين

المحامية

(9)

محكمة الجيزة الابتدائية
الدائرة/ 11 شرعي كلي الجيزة
الدعوى رقم 591 لسنة 93
جلسة 16/12/1993

مذكرة بأقوال د/ نصر حامد أبو زيد وأخرى مدعى عليهما

ضد

الأستاذ/ محمد صميدة وآخرية مدعين

الدفع بتأجيل نظر الدعوى أو وقف نظرها حتى ورود تحريات وزارة العدل:

بتاريخ 3/12/1918 أصدرت وزارة الحقانية منشوراً رقم 35 لسنة 1918 بشأن دعاوى التفريق حسبة، وقد أورد الدكتور/ زكريا البري أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق جامعة القاهرة نص هذا المنشور في كتابه **الأحكام الأساسية للأسرة الإسلامية**، ص 94 هامش:

1 ـ وقد ورد فيه الآتي:

إعلانات التفريق بين الزوجين بطريقة الحسبة، يجب أن تحال بمجرد تقديمها إلى المحكمة على الوزارة لتقوم بعمل التحريات التمهيدية اللازمة ثم تعاد الإعلانات للمحكمة مرفقاً بها أوراق التحريات، لتستعين بها المحكمة في تقدير النزاع المطروح أمامها حق

قدره، وفهمه على حقيقته من أن هذه الدعوى يُراد بها حقيقة دفع المنكر أو لا يراد منها إلا التشهير بالغير أو الانتقام منه أو غير ذلك من المقاصد التي لا تتفق مع مشروعية الحسبة كالتحايل لإعادة النظر في قضية طلاق سبق الفصل فيها بين الزوجين.

وقد استند السيد/ وزير الحقانية في إصدار هذا المنشور إلى المادة/ 381 من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التي فوضت وزير الحقانية في وضع اللائحة الداخلية للمحاكم الشرعية وتحديد إجراءات نظر الدعاوى. وتنص المادة سالفة الذكر على أنه:

(يضع وزير الحقانية لائحة للإجراءات الداخلية بالمحاكم الشرعية ويتخذ كافة الإجراءات اللازمة لتنفيذ هذه اللائحة» ومؤدى ما تقدم أن قضاء الأحوال الشخصية مقيد قبل دعوى التفريق بطريق الحسبة بانتظار ورود تحريات وزارة العدل حول مدى جدية الدعوى المطروحة.

والمنشور المتقدم لا يقيد الحق في إقامة دعوى الحسبة لأن: (جمهور الفقهاء أجمع على عدم تقييد الحسبة بشرط الإذن أو التفويض من ولي الأمر). نقض 30/ 3/ 66 - مجموعة/ 17، ص 782.

ولذلك، فنحن لا نستند إلى أحكام هذا المنشور للدفع بعدم جواز سماع الدعوى، وإنما نستند إلى هذا المنشور لطلب وقف نظر الدعوى وإحالة صحيفة الدعوى إلى وزارة العدل والانتظار حتى ترد تحريات وزارة العدل حول جدية الدعوى.

ومنشور وزارة العدل قد استهدف إرساء ضمانة لحسن سير العدالة، وقد أصدرت وزارة العدل هذا المنشور في حدود صلاحيتها في اتخاذ كافة الإجراءات اللازمة لتنفيذ لائحة المحاكم الشرعية.

ولا يقدح في ما تقدم ما قضت به محكمة النقض في حكمها

الصادر في 30/ 3/ 66 برفض الطعن رقم 20 لسنة 34 (مجموعة النقض جلسة 30/ 3/ 66 ـ ص 782).

ذلك أن حكم النقض المذكور لم يهدر أحكام المنشور 35 لسنة 1918 وإنما كل ما قدرته محكمة النقض أن هذا المنشور لا يحرم إقامة دعوى الحسبة للتفريق ولا يعلق إقامة هذه الدعوى على إذن من ولي الأمر. ويظل مع ذلك أثر المنشور ساري المفعول في شأن وجوب إحالة الدعوى بعد إقامتها إلى وزارة العدل لإجراء التحريات. وسندنا في ما نقول هو أسباب الحكم الصادر من محكمة النقض سالف الذكر، وقد ورد بها الآتي:

«حيث إن حاصل السبب الثاني أن الطاعنيْن دفعا بعدم سماع الدعوى لانعدام المصلحة فيها ولعدم استئذان وزارة العدل في رفعها وقضى الحكم المطعون فيه برفض هذا الدفع مستنداً في ذلك أن الدعوى مرفوعة حسبة وبحق من حقوق اللّه ويجوز لأي فرد رفعها إزالةً للمنكر ومنعاً للضرر والمصلحة مفترضة في رفعها ولا يمنع من سماعها تعليمات وزارة العدل بضرورة استئذانها في رفعها وهذا من الحكم خطأ ومخالفة للقانون».

إذ وضح أن المحاكم الشرعية كانت تسمع دعاوى الحسبة وفقاً للأحكام الشرعية إلا أن هذه المحاكم ألغيت وأصبحت المحاكم الوطنية هي المختصة بالنظر في منازعات الأحوال الشخصية وهي تنظرها وفقاً لأحكام قانون المرافعات في ما عدا الأحوال التي وردت بشأنها قواعد خاصة في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والدعوى المطعون عليها يحكمها قانون المرافعات وقد نص في المادة الرابعة منه على أنه:

(لا يقبل أي طلب أو دفع لا يكون لصاحبه مصلحة قائمة يقرها القانون، وهي واجبة التطبيق على جميع الدعاوى التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية وأصبحت من اختصاص المحاكم الوطنية وهذه المحاكم لا تعرف دعوى الحسبة وليس في نصوص اللائحة الشرعية ما يشير إلى جواز رفعها. .).

ثم ردت محكمة النقض على هذا السبب من أسباب الطعن القائم على الدفع بعدم سماع الدعوى بالآتي:

(دعوى الحسبة تكون المصلحة فيها هو حق اللّه أو فيما كان حق اللّه فيه غالباً كالدعوى بإثبات الطلاق البائن وبالتفريق بين زوجين زواجهما فاسد وجمهور الفقهاء أجمع على عدم تقيدها بشرط الإذن أو التفويض من ولي الأمر. . . ولم يرد في قضاء النقض أي إشارة بعدم تقيد القضاء في الأحوال الشخصية بوجود قيام وزارة العدل بإجراء التحريات حول جدية الدعوى قبل النظر والفصل فيها).

أي إن المنشور رقم 35 لسنة 1918 ما زال ساري المفعول ومن ثم فإن المدعى عليهما يتمسكان به.

لذلك

ومع حفظ الحق في الدفاع الموضوعي وكافة الحقوق الأخرى نصمم على الدفع الوارد بصدر هذه المذكرة.

وكيل المدعى عليهما

أحمد نبيل الهلالي

المحامي بالنقض

(10)

وثيقة
حيثيات الحكم في قضية نصر أبو زيد:
لا نفتش في ضمائر العباد

بسم اللّه الرحمن الرحيم
باسم الشعب
حكم

محكمة الجيزة الابتدائية للأحوال الشخصية وللولاية على النفس، الدائرة 11 شرعي كلي الجيزة بالجلسة المنعقدة علناً بسراي المحكمة في يوم الخميس الموافق 27/ 1/ 1994.

برئاسة السيد الأستاذ/ **محمد عوض اللَّه**.

رئيس المحكمة

وعضوية الأستاذين/ **محمد جنيدي**

ومحمود صالح القاضيين

وحضور الأستاذ/ **وائل عبد اللَّه** وكيل النيابة

وحضور الأستاذ/ **محمد علي محمد سكرتير الجلسة**

صدر الحكم الآتي في الدعوى رقم/ 591 لسنة 1993 شرعي كلي الجيزة: تفريق بين زوجين.

المرفوعة من:

1 ـ محمد صميده عبد الصمد

2 ـ عبد الفتاح عبد السلام

3 ـ أحمد عبد الفتاح

4 ـ هشام مصطفى

5 ـ أسامة السيد

6 ـ عبد المطلب محمد

7 ـ المرسي المرسي (مدعين)

ضد/ 1 ـ نصر حامد أبو زيد

2 ـ ابتهال يونس (مدعى عليهما).

المحكمة

بعد سماع المرافعة ومطالعة الأوراق ورأي النيابة والمداولة:

حيث تخلص واقعات الدعوى في أن المدعين عقدوا خصومتها بموجب صحيفة موقعة من أولهم، وهو محام، أودعت قلم كتاب هذه المحكمة بتاريخ 17/ 5/ 1993 وأعلنت إدارياً للمدعى عليهما في 25/ 5/ 1993. طلبوا في ختامها سماع المدعى عليهما الحكم بالتفريق بينهما وإلزام المدعى عليه الأول بالمصروفات بحكم مشمول بعاجل النفاذ.

وذلك على سند مما حاصله أن المدعى عليه الأول وُلِد في أسرة مسلمة، ويشغل وظيفة أستاذ مساعد الدراسات الإسلامية. والبلاغة بقسم اللغة العربية بكلية الآداب - جامعة القاهرة ومتزوج من المدعى عليها الثانية وأنه قام بنشر عدة كتب وأبحاث ومقالات تضمنت طبقاً

لما رآه علماء عدول كفراً يخرجه عن الإسلام. الأمر الذي يعتبر معه مرتداً ويحتم أن تطبق في شأنه أحكام الردة ومن ذلك.

1 ـ ما نشره في كتاب بعنوان **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** وقد أعد الدكتور عميد كلية دار العلوم تقريراً عن هذا الكتاب وذكر في مستهله أنه يمكن تلخيص محتواه في أمرين: الأول - **العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة إلى رفضها وتجاهل ما أتت به. والثاني: الجهالات المتراكبة بموضوع الكتاب الفقهي والأصولي.**

2 ـ أن المدعى عليه الأول طبع كتاباً عنوانه **مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن**، ويقوم بتدريسه للفرقة الثانية بقسم اللغة العربية بكلية الآداب، وأن هذا الكتاب قد انطوى على كثير مما رآه العلماء كفراً يخرج صاحبه عن الإسلام وفقاً للتقرير الذي أعده أستاذ الفقه المقارن المساعد بكلية دار العلوم في بحثه عن هذا الكتاب على النحو الموضح بصحيفة الدعوى.

3 ـ من واقع كتب وأبحاث المدعى عليه وصفه كثير من الدارسين والكتاب بالكفر الصريح، ومنها ما ورد بصحيفة **الأهرام والأخبار والشعب** وجريدة **الحقيقة** في الأعداد المبينة بصحيفة الدعوى.

4 ـ وأن المدعى عليه قد ارتد عن الإسلام وأن من آثار الردة المجمع عليها فقهاً وقضاء الفرقة بين الزوجين. ومن أحكامها أنه ليس لمرتد أن يتزوج أصلاً لا بمسلم ولا بغير مسلم، إذ الردة في معنى الموت ومنزلته. وأن المدعى عليه وقد ارتد عن الإسلام، فإن زواجه من المدعى عليها الثانية يكون قد انفسخ بمرد هذه الردة، ويتعين

التفريق بينهما في أسرع وقت. وقدموا سنداً لدعواهم عشر حوافظ مستندات: طويت الأولى على كتاب **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** - وطويت الثانية على العدد (125) من مجلة **القاهرة** أبريل سنة 1993، وطويت **الثالثة على** صورة ضوئية خطية لتقرير عن الكتاب المودع بالحافظة الأولى منسوب للدكتور **محمد بلتاجي حسن** عميد كلية دار العلوم. وطويت الحافظة الرابعة على كتاب **مفهوم النص** تأليف المدعى عليه والمشار إليه سلفاً. وطويت الخامسة على: كتيب بعنوان: **نقض مطاعن نصر أبو زيد** للدكتور **إسماعيل سالم** الأستاذ المساعد للفقه المقارن بكلية دار العلوم وطويت السادسة على: نسخة من كتاب: **نقد الخطاب الديني** تأليف المدعى عليه. وطويت السابعة على مجموعة من أعداد بعض الصحف اليومية المختلفة وتضمنت الحافظة الثامنة تقريراً للدكتور إسماعيل سالم عبد العال بكلية دار العلوم بشأن كتب المدعى عليه، ومذكرة مشابهة لأستاذين بكلية الدراسات لإسلامية، تقرير للدكتور مصطفى الشكعة بشأن كتاب **مفهوم النص** تأليف المدعى عليه، تقرير آخر من بعض الأساتذة. وانطوت الحافظة التاسعة على:

1- صورة ضوئية من بحث للمدعى عليه. وطويت الحافظة الأخيرة على: صورة ضوئية من حكم المحكمة الدستورية في الدعوى رقم 7ق عليا دستورية بجلسة أول مارس سنة 1975.

2- صورة ضوئية من حكم النقض في الطعن رقم 20 لسنة 34ق بجلسة 30/ 3/ 66.

3- صورة ضوئية من حكم نقض بجلسة 29/ 5/ 1968 في الطعن رقم 25 لسنة 37ق.

وبجلسة 10/ 6/ 93 حضر المدعي الأول عن نفسه وبصفته وكيلاً عن كل من المدعيين الثالث والرابع بتوكيل، وعن المدعي السابع بتوكيل خاص مودع. كما حضر المدعيان الثاني والسادس، وقدم المدعي الخامس حوافظ الأولى متقدمة البيان وطلب إدخال الأزهر ومنحته المحكمة بهيئة سابقة ومغايرة أجلاً لذلك لجلسة 4/ 11/ 1993. وبتلك الجلسة حضرت هيئة دفاع عن المدعيين وآخرين معهم وعنهم كما حضر عن المدعى عليهما هيئة دفاع، وحضر نائب الدولة عن الخصم المدخل (الأزهر) وطلب المدعي الأول إحالة الدعوى للتحقيق لإثبات خروج المدعى عليه الأول عن أحكام الإسلام، وطلب دفاع المدعى عليهما والخصم المدخل أجلاً للاطلاع ومنحتهم المحكمة أجلاً لجلسة 25/ 11/ 1993.

وبتلك الجلسة حضر المدعي الأول عن نفسه وبصفته وكيلاً عن باقي المدعيين، وطلب إحالة الدعوى للتحقيق. كما حضر دفاع المدعى عليهما، ودفع بعدم انعقاد الخصومة لعدم إعلانها في المدة القانونية، كما دفع بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظر الدعوى لأن المحكمة لا تختص ولائياً بالحكم على صحة إسلام مواطن وردته، كما دفع، بعدم جواز إدخال الأزهر، وقدم مذكرة بدفاعه سلم صورتها للخصم، وقدم حافظة مستندات طويت على قرار وزير الداخلية بإنشاء قسم شرطة 6 أكتوبر. وبتلك الجلسة حضر محام عن نفسه وبصفته وكيلاً عن نقيب وأعضاء نقابة المحامين عن المدعى عليهما كما حضر كل من دكتورة ليلى مصطفى سويف، دكتور أحمد حسين الأهواني الأساتذة بكلية علوم القاهرة، منضمين إلى المدعى عليهما بطلب رفض الدعوى، كما حضر عبد اللّه خليل المحامي عن نفسه وبصفته

عن المنظمة الدولية لحقوق الإنسان خصماً منضماً للمدعى عليهما في طلب رفض الدعوى، وطلب المدعي الأول أجلاً للاطلاع والرد على الدفوع فمنحته المحكمة لجلسة 16/ 12/ 1993.

وبجلسة 16/ 12/ 1993، وهي جلسة المرافعة الختامية، حضرت هيئة من المدعين وعنهم على النحو الموضح بمحضر تلك الجلسة، كما حضر عن المدعى عليهما هيئة دفاع المبينة بمحضر الجلسة ذاته. وقدم المدعي الأول عن نفسه وبصفته مذكرة بدفاعه من ثلاث صور لهيئة المحكمة تناول فيها شرح ظروف الدعوى والرد على الدفوع المبداة بجلسة 25/ 11/ 1993، كما قدم رشاد سلام المحامي مذكرة بدفاعه للمحكمة وسلّم صورتها للنيابة العامة في شخص ممثلها بالجلسة ودفع ببطلان حضور المدعين بالجلسة، ومنذ بدء تداولها لانتهاء دورهم فيها برفع الدعوى، حيث لا يعتبرهم القانون خصوماً فيها، حيث إن النيابة العمومية هي خصم المدعى عليهما في دعوى الحسبة. كما دفع تأسيساً على ذلك ببطلان إجراءات إدخال الأزهر في الدعوى لصدور تلك الإجراءات ممن لا يملك الحق فيها، وطلب الحكم برفض هذا الإدخال، كما دفع ببطلان كافة طلبات ودفاع ودفوع المدعين، حيث لا صفة لهم في الدعوى. وانضم له باقي هيئة دفاع المدعى عليهم في طلب رفض الدعوى. وطلبوا حجز الدعوى للحكم. وطلبت هيئة دفاع المدعين بضرورة إلزام الأزهر بتقديم المستندات التي تحت يده باعتبار أن شيخ الأزهر منوط به المحافظة على الدعوة الإسلامية، وأن المستندات المطلوبة تتعلق بالنزاع وهي مصادرة كتب المدعى عليه، ودفع ببطلان تدخل المتدخلين انضمامياً لانتفاء المصلحة بالنسبة إليهم. كما قدم دفاع المدعى عليهما عدة

مذكرات تناولت جميعها شرح ظروف الدعوى، وتنتهي بطلب رفض الدعوى لافتقارها إلى سندها من القانون. وقدمت الحاضرة عن المدعى عليها الثانية مذكرة بدفاعها شرحت فيها ظروف الدعوى وانتهت فيها أيضاً إلى رفض الدعوى. وقدم دفاع المدعى عليهما ثلاث حوافظ مستندات طويت الأولى منها على:

1 ـ صورة ضوئية لخطاب موجه لعميد كلية الآداب جامعة القاهرة بشأن اجتماع مجلس اللغة العربية ومرفق به تقرير لهذا القسم.

2 ـ صورة ضوئية من تقرير لجنة مشلكة من مجلس كلية الآداب بشأن ترقية المدعى عليه وكذا تقارير وملاحظات بشأن ذلك أيضاً.

وطويت الحافظة الثانية على:

1 ـ صورة ضوئية من الفتوى رقم 80 إدارة الفتوى والتشريع لوزارة الخارجية والعدل مؤرخة 4/ 4/ 1960.

2ـ صورة ضوئية من حكم الطعن رقم 20 لسنة 34 ق أحوال شخصية جلسة 30/ 3/ 1966.

3 ـ مجموعة صورة ضوئية لبيانات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

وبتلك الجلسة فوضت النيابة العامة في شخص ممثلها بالجلسة الرأي للمحكمة التي قررت أن يصدر حكمها بجلسة اليوم.

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظر الدعوى، لأن المحكمة لا تختص ولائياً بالحكم على صحة إسلام مواطن أو ردته، فإنه لما كان من المقرر أن لمحكمة الموضوع السلطة التامة في تكييف الدفع وإسباغ التكييف الصحيح له دون التقيد بالعبارات التي أسبغها الخصوم، وإذ

كان ذلك وأثراً له، فإن مبنى الدفع بعدم اختصاص المحكمة ولائياً ليس اختصاص جهة قضائية أخرى بموضوع الدعوى، وإنما هو امتناع المحكمة عن البحث في عقائد الناس استناداً إلى ما يوجه إليهم من اتهام في عقائدهم من آخرين، بما يكون معه حقيقة الدفع أنه بعدم قبول الدعوى، وليس دفعاً بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظرها. وإذ كانت حقيقة الدفع بأنه كذلك، فإن المحكمة ستتناوله تالياً لتناولها الدفع المتعلق بانعقاد الخصومة أمامها.

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم انعقاد الخصومة لعدم الإعلام صحيحاً في المدة القانونية، فإنه لما كان نص المادة 68 من قانون المرافعات المعدلة بالقانون 23 لسنة 92 فقرتها الثالثة قد نص على «ولا تعتبر الخصومة منعقدة في الدعوى إلا بإعلان صحيفتها إلى المدعى عليه ما لم يحضر بالجلسة، كما قضى بأن الخصومة كما تنعقد بإعلان صحيفتها للمدعى عليه تنعقد أيضاً بحضور المدعى عليه أمام المحكمة دون إعلان. ومن باب أولى تكون الخصومة قد انعقدت بحضوره بعد إعلان باطل (الطعن رقم 4946 لسنة 62 قضائية جلسة 6/ 1/ 94 لم ينشر».

وإذا كان ذلك، وكان المدعى عليهما قد حضرا أمام المحكمة بوكلاء عنهم فأياً ما كان بطلان الإعلان بحضورهما حقق الغاية منه، ويكون الدفع في هذا الشأن قد نزل منزلاً غير صحيح من الواقع والقانون، متعين الرفض.

وحيث إنه عن الدفع المبدى من دفاع المدعى عليهما بعدم قبول الدعوى لرفعها من غير ذي صفة لعدم وجود مصلحة مباشرة للمدعين في هذه الدعوى، والوارد بمحضر جلسة المرافعة ومذكرات دفاع

المدعى عليهما المقدمة بجلسة 16/ 12/ 1993، وحيث إن محكمة النقض قد ذهبت في قضائها الصادر في الطعن رقم 20 لسنة 34 ق «أحوال شخصية» بتاريخ 30 مارس سنة 1966 إلى أن «الحق والدعوى به إلى في مسائل الأحوال الشخصية - التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية - تحكمه نصوص اللائحة الشرعية، وأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة، وما وردت بشأنه قواعد خاصة في قوانينها هو أن الشريعة الإسلامية هي القانون العام الواجب التطبيق في مسائل الأحوال الشخصية. وعملاً بالمادة 280 من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية تصدر الأحكام فيها طبقاً لما هو مدوّن بهذه اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة، في ما عدا الأحوال التي وردت بشأنها قوانين خاصة للمحاكم الشرعية، ومنها قانون الوصية وقانون المواريث، تضمنت قواعد مخالفة للراجح من هذه الأقوال، فتصدر الأحكام فيها طبقاً لتلك القواعد. ومؤدى ذلك أنه ما لم تنص تلك القوانين على قواعد خاصة تعين الرجوع إلى أرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة. «أي إن هذا القضاء خلص إلى أن حكم المادة 280 من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية والذي جرى على أن تصدر الأحكام طبقاً للمدون في هذه اللائحة ولأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة في ما عدا الأحوال التي ينص فيها قانون المحاكم الشرعية على قواعد خاصة فيجب أن تصدر الأحكام طبقاً لتلك القواعد». هذا يجعل من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية - وما تحيل فيها إلى أرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة - القانون العام في مسائل الأحوال الشخصية دون ما تفرقة في هذه المسائل بين قواعدها الموضوعية وقواعدها الإجرائية.

لئن كان ذلك هو ما ذهبت إليه محكمة النقض إلا أن هذا القضاء بما

خلص إليه على هذا النحو، يتصادم مع أحكام القانون رقم 462 لسنة 1955، ثم إنه يستجلب المغايرة بعد صدور قانون المرافعات المدنية والتجارية رقم 13 لسنة 1968 وبعد صدور الدستور المصري سنة 71.

بيان ذلك أن الأساس في التفرقة بين القواعد الموضوعية والقواعد الإجرائية التي تحكم مسائل الأحوال الشخصية قد أرستها أحكام القانون رقم 462 لسنة 1955، حيث نصت المادة الأولى منه على أن «تلغي المحاكم الشرعية والمحاكم الملّية ابتداء من أول يناير سنة 1956 وتحال الدعاوى المنظورة أمامها لغاية ديسمبر 1955 إلى المحاكم الوطنية لاستمرار النظر فيها وفقاً لأحكام قانون المرافعات وبدون رسوم جديدة. . إلخ»، ثم جاءت المادة الخامسة من ذلك القانون أقطع صراحة في بيان قصد الشارع في أن تخضع القواعد الإجرائية في مسائل الأحوال الشخصية لقانون المرافعات، حيث نصت على أن تتبع أحكام قانون المرافعات في الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية أو الوقف - التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس الملّية - عدا الأحوال التي وردت بشأنها قواعد خاصة في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الأخرى المكملة لها» بما مؤداه أن نص المادتين الأولى والخامسة من القانون رقم 462 لسنة 1955 قد أرسيتا قاعدتين، أولاهما هي فصل القواعد الموضوعية عن القواعد الإجرائية التي تحكم مسائل الأحوال الشخصية، بحيث ينحصر نطاق حكم المادة 280 من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية فيما يحيل فيها إلى أرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة إلى القواعد التي تتصل بما يعرض من أمور تتعلق بتطبيق اللائحة ذاتها باعتبار أن الأصل في هذه اللائحة أنها لائحة إجرائية،

وثانية القاعدتين أنه في المسائل الإجرائية يكون قانون المرافعات المدنية والتجارية هو القانون العام الذي تطبق أحكامه على كل مسألة إجرائية لم يرد بشأنها حكم خاص في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو في أي قانون آخر.

وحيث إنه متى كان قضاء النقض المشار إلَيه لم يبنَ على مناقشة نصوص وأحكام المادتين الأولى والخامسة من القانون 462 أو بيان كيفية إعمالهما في التطبيق، فإن إغفاله لهما مع قيامهما واستمرار سريانهما، يوجب إنفاذ أحكامهما والالتفات عن أي قضاء يخالفها.

وحيث إنه فضلاً عما تقدم، فإن النقض المشار إليه بات بعد صدور دستور سنة 71 منحسراً عن مواكبة البيئة التشريعية المصرية الجديدة في قمة هرمها، ذلك أن هذا القضاء إذ أطلق أعمال أرجح الأقوال في مذهب الإمام أبي حنيفة فيما يتجاوز حدود الإحالة التي تضمنتها المادة 280 من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية، وهي إحالة تقتصر على وجوب الأخذ بأرجح الإجرائية، فإنه يكون في واقع الأمر قد أعمل موضوعياً أحد المذاهب التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية إعمالاً قضائياً دون أن يصدر بها قانون، وإذ كان نص المادة الثانية من الدستور قد جرى على أن «الإسلام دين الدولة، واللغة العربية لغتها الرسمية، ومبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع» وكان قضاء المحكمة الدستورية العليا قد استقر على أن الخطاب في هذا النص موجه إلى المشرع، وليس مؤداه إعمال مبادئ الشريعة الإسلامية مباشرة وقبل صدور تشريع بها. إذ لو أراد المشرع الدستوري جعل مبادئ الشريعة الإسلامية من بين القواعد المدرجة في الدستور على وجه التحديد، أو قصد أن يجري إعمال تلك المبادئ بواسطة

المحاكم التي تتولى تطبيق التشريعات دونما حاجة إلى إفراغها في نصوص تشريعية محددة مستوفاة للإجراءات التي عينها الدستور، لما أعوزه النص على ذلك صراحة «قضية رقم 20 لسنة 1ق دستورية جلسة 4 مايو، سنة 1985، والقضية رقم 70 لسنة 6 ق جلسة 4/ 4/ 1987، 141 لسنة 4 ق جلسة 4/ 4/ 1987)، فإن ذلك القضاء يكون قد جاء في إطار بينة تشريعية تغيّرات جذرياً بنصوص دستورية حاكمة وقضاء دستوري قوته الإلزامية هي قوة القانون.

وحيث إنه إذ صدر قانون المرافعات المدنية والتجارية رقم 13 لسنة 1968، ونص في المادة الأولى من مواد إصداره على إلغاء قانون المرافعات السابق رقم 77 لسنة 49 وعلى إلغاء كل حكم يخالف ما جاء فيه من أحكام، فإنه بذلك لم يعد من سبيل لحصة أي مسألة إجرائية إلا أن يكون لها سند في هذا القانون أو في أي قانون خاص آخر. إذ كان ذلك وكان نص المادة الثالثة من هذا القانون قد جرى على أن «لا يقبل أي طلب أو دفع لا تكون لصاحبه فيه مصلحة قائمة يقرها القانون. .» والمصلحة القائمة التي يقرها القانون في هذا الصدد هي المصلحة في حماية حق من أبدى الطلب أو الدفع أو حماية مركزه القانوني الموضوعي، ويجب أن تكون هذه المصلحة مصلحة مباشرة، لأن المصلحة المباشرة هي مناط الدعوى بحيث لو تخلفت كانت الدعوى غير مقبولة (يراجع الدكتور فتحي وإلى - **الوسيط في قانون القضاء المدني** - طبعة سنة 93 ص 95 وما بعدها ونفس الطعن رقم 15 لسنة 36 ق «أحوال شخصية» جلسة 27/ 11/ 1968، طعن رقم 90 لسنة 16 ق جلسة 11/ 12/ 1947، طعن 341 لسنة 37 ق جلسة 16/ 5/ 73، طعن رقم 126 لسنة 35 ق جلسة 20/ 12/ 1972، طعن رقم 80

لسنة 40 ق جلسة 3/ 12/ 1975. إذ كان ذلك وكانت الدعوى الماثلة بكل ما اشتملت عليه من طلبات قد رفعت بحسبانها دعوى حسبة تستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية، لم يدع رافعوها أن لهم في رفعها مصلحة مباشرة وقائمة يقرها القانون، ولم تكن أحكام لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو أي قانون آخر قد أوردت أحكاماً تنظم شروط قبول هذه الدعوى وأوضاعها، بما يكون الأمر في شأنها خاضعاً لقانون المرافعات المدنية والتجارية الذي لم ينظم بدوره أوضاع هذه الدعوى في أحكامه، وأتت هذه الأحكام على النحو المشار إليه نافية لقبولها مؤدية إلى القضاء بذلك، فإن الدفع بعدم قبولها يكون قد جاء على سند صحيح من القانون بما يتعين القضاء بإجابة المدعى عليهما إليه.

وحيث إنه عن المصروفات شاملة مقابل أتعاب المحاماة، فقد صارت لزاماً على رافعي الدعوى بحسبانهم خصروا غرم التداعي وذلك عملاً بالمادتين 184/ 1 من قانون المرافعات والمادة 187 من القانون رقم 17 لسنة 1983 في شأن المحاماة.

فلهذه الأسباب:

حكمت المحكمة/ بعدم قبول الدعوى وإلزام رافعيها بالمصاريف ومبلغ عشرة جنيهات مقابل أتعاب المحاماة.

أمين السر رئيس المحكمة

الفهرس

من المخجل أن يوصف بالكفر من يحاول ممارسة الفكر، وأن يكون «التكفير» هو عقاب «التفكير». هو مخجل في أي مجتمع وفي أي لحظة تاريخية، وهو كارثة في «جامعة القاهرة» في العقد الأخير من القرن العشرين.

في هذا الكتاب نقدم للقارئ تحليلاً مُفصّلاً لكل الاتهامات التي قِيلت هجوماً على منهج الباحث وعلى شخصه. وفي هذا التحليل التزم الباحث بالرد المنهجي الذي يجمع - قدر الإمكان - بين بساطة اللغة ودقة التحليل ونقول «قدر الإمكان» لأن البساطة تهدد التحليل أحياناً بالسطحية وقد تشدّه إلى «الخطابية»، خاصة وأن لغة الهجوم والاتهام كانت كلها لغة خطابية سطحية، بل ومبتذلة في أكثر الأحيان.

في هذا الكتاب يمثل الفصلان الأول والثاني البؤرة والمحور، حيث تناول الفصل الأول بالتفصيل تقرير عبد الصبور شاهين المشبوه وتوابعه، في حين تناول الفصل الثاني قضية قراءة التراث عامة، وقراءة خطاب الإمام الشافعي بصفة خاصة. وكان الفصل الثالث مخصصاً لمفهوم التاريخية الذي تناوله بعضهم بالهجوم والتقريع في خفة الجهلاء وطيشهم. ويبقى الفصل الرابع مجرد ردود سريعة ذات طابع سجالي في الغالب، وهذا الفصل يلتقي مع مدخل «المقدمات العامة» من هذه الزاوية، وكان لزاماً علينا لوضع الحقائق كلها أمام عين القارئ أن نزود الكتاب بالملحق الوثائقي بدءاً من صحيفة دعوى «التكفير» و «الرِّدة» حتى صدور حكم المحكمة برفض الدعوى.

نصر حامد أبو زيد

كاتب ومفكر مصري متخصص في الدراسات الإسلامية واللسانيات والعلوم الإنسانية

978-9953-68-708-7
9 789953 687087

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com